سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

١٣٨٥

کتابخانه ملی

اثاثه دولتی
نمره ١٠١٠

٦٨٧٤

حکمة الاشراق

١٦٥

هو الموفق

اعلم ان افضل العلوم و
المعارف هو معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله لان الانسان خلق لاجلها كما جاء فى التنزيل وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وتحصيلها منحصر فى طريقين
الاول الكشف والعيان كما هو طريق الانبياء المرسلين والعرفاء الشامخين
والثانى النظر والبرهان كما هو طريق العلماء الراسخين والحكماء المتالهين و
افضل طرقهم طريق الاشراق لانه موافق للذوق والوجدان واحسن
الكتب المدونة فى هذا الطريق هو شرح حكمة الاشراق كما لا يخفى على
من نظر فيه حق النظر ولكن لندرته قد حرم اكثر الطالبين عنه لم يطبع الى الان
لهذا وامتثالا لامر جناب سلالة السادات العظام ونتيجة العلماء الكرام عمدة
العارفين وزبدة السالكين افتخار الحاج والمعتمرين ابرهيم الطباطبائى
ادام الله اقباله جمعت نسخا منه مع تعليقات العالم المحقق الربانى والحكيم
المتاله المتبحر الصدر الدين الشيرازى نور الله مرقده وبذلت الجهد
فى التصحيح والطبع خدمة للمحصلين من الطلاب وانا الاقل
اسد الله بن محمد حسن اليزدى المشهور بهرانى
غفر الله لهما بالنبى وآله الطاهرين
فى شهر ذى قعدة
١٣١٣

هو

هذا هو الكتاب المسمى
بشرح حكمة الاشراق للفاضل المحقق و
النحرير المدقق عمدة العلماء الراسخين وقدوة العرفاء
الشامخين وزبدة الحكماء المتألهين محمود بن مسعود
المشهور بقطب الدين الشيرازي طاب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدأ الاول وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعننا اله العالمين وناظم السموات فوق الارضين على ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا اما يعدنا الان للقائك وخلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في المبدء والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة والنفوس الفاضلة

ملوك بقاع الانس ورؤساء حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادى ٣
طريقتنا محمد ص واله بافضل صلوتك وازكى تحياتك انك ولى الباقيات الصالحات
وصاحب الطول العظيم المجيد **اما بعد** فان احوج خلق الله محمود بن مسعود
بن مصلح الشيرازى ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ
الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقايق ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان
المتألهين قدوة المكاشفين ابى الفتوح عمر بن محمد السهروردى قدس الله نفسه
وروح رمسه المخزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم
فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لايعرف على وجه الارض فيما بلغنا كتاب
فى النمط الالهى والنهج السلوكى اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شانه ان يكتب سطوره
بالنور على خدود الحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو
حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل
المبرأة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له فى السير والسلوك وبه وصوله الى الله
الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يمدحه فى اكثر الكتب والرسايل
ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها
وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضى الله عنه مبرزا فى اصلا
الحكمتين بعيد الغور فيهما لايدرك شاؤه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة تخلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات
من تقدمه من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذى به يتحقق بعث الاجساد
بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات و

والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار القيومية التى لا يكشف
عنها المقال غير الخيال الذى ليس كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل
الا بتلطيف السر والتحدس من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله
منتهى مقامات الابرار بحق المصطفين فى مواضع من الاشارات وكذا فى الشفا
والنجاة بقوله تلطف من نفسك وقوله فاحدس من هذا وامثالهما وبالجملة فان
هذا الكتاب هو دستور الغرائب وفهرست العجائب ولا يعرف ذلك الا من يسمو
قلال شواهق هذه الصناعة بحق وجرى فى ميدانها اشواطا عرق وعرف ان لا كل
سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضى الله عنه ذو قدم راسخ
فى الحكمة ويد طويلة فى الفلسفة وجنان ثابت فى الكشف وذوق تام فى فقه الانوار
لكن حكمة البحثية والذوقية هى على طريقة الاشراقيين وهى التى قررها و
اخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء والانبياء والاوليا
كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم
ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المخالفة بتقدمهم
وذلك لتشبههم بالمبادى وتخلقهم باخلاق البارى بتجردهم عن المادة من جميع
الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود واولئك هم الفلاسفة فان الفلسفة
هى التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق
عليه السلام فى قوله تخلقوا باخلاق الله اى تشبهوا به فى الاحاطة بالمعلومات والتجرد
عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعنى حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب
هى التى ذكرت فى عدة مواضع من القران فى سياق الامتنان ومعرض الاحسان

بقوله عزّ وعلا ولقد اتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
خيرا كثيرا الى غير ذلك من الايات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها و
انها مما يستحق ان توقف لهمة طول العمر على منيتها القوله عليه افضل الصلوات و
اكمل التحيات من اخلص لله تم اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
وكفى بها شرفا تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم فى مثانى كتابه المجيد الذى هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هى الحكمة المضنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها الا التى
اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصول مختلفة الاقاويل مدخولة
الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر
كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا ولا الشقى بها يصير سعيدا بل ما
تزيدهم عن الحق الاقوم ايضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وهذه جملة لها تفصيل و
تنزيل يتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف فى الناس معدوم ولا التى عليها
المشاؤن اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم
على ما تبين فى تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب هذا مع فضهم
بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم الحكمة البحثية
بكثرة الرد والقبول لكل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك حرموا عن الوصول
الى عن معاينة المعالى مشاهدة ومشاهدة المجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل
قياسى ولا باعمال ونصب تعريف حدى او رسمى بل بانوار اشراقية متتالية
تسلب النفس عن البدن وتبين تعلقه لتشاهد تجردها وما فوقها من المجردات و
تنتقش بما انتقشت به كانتقاش المراة من مقابلة المرئى ولا يعد الانسان من الحكماء

٤ مالم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتالهين مالم يصر بدنه
كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء
ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل هذه القدرة وامثالها بالنور
الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها و
تفعل فعلها فلا تتعجب من نفس استشرقت واستضائت بنور الله فاطاعها الاكوان
طاعتها للقدسين فيحصل التي بايمائها وتصور فيقع على حسب تصورها ولمثل
هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة
ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل
الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم
الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص عن الرق والحدثان وتستغني
عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات
تصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه
المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على قاريه
على ما سيتضح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق وان ارتاض حقق ولان
هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس
في الرابعة من النهار تداولته النظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار وانتقده
يد الاختبار واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من الحكماء
وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة
لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعه عجيب في فنه تضاهي الالغاز لغاته

ايجازه

ايجازه وان كان يحاكى الاعجاز لحسن ايراده وابرازه فابت نفسى ان تبقى تلك البدايع
والروايع التى هى لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام و
فى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجوه
المعانى نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تركيبه
وتنقيح مبانيه بل مجتهدا ايضا فى تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده
وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره
من بواقى مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظا فى نقل ما استفدنا منهم على اشعاراتهم
حذرا من تضييع الزمان فى تغيير عباراتهم فعاقنى عن ذلك ما اعترض فى احوال الزمان
عن اختلال الامن والامان وما لقضى على الدهر الذى لا يزال يخفض ما يرفع ويعود
على تشتت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء ان زعجنى الحظ الناقص والامل الناكص و
الانفس الطايشة والعيون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت
عنهم كشحا ثم ثنى الافتراق على الاجتماع فى الايام القطوع مثل الانقطاع والجانى
الاملال بعد الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة
وينعش عثار الاحرار الى ان استترت بالخمول والانكسار وانزويت فى بعض نواحى
هذه الديار متوفرا على فرض اوديه وتفريط فى جنب الله اسعى فى تلافيه لا على
درس لعقيه او تاليف اتصرف فيه اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج
العلوم والصناعات وتثبت ما يتحقق من المباحثات مما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغب الجسمية
وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذى هو مربوط

بعدل

٨ بعد السلطان اذ العدل اصل كل خير و مدفع كل شر و ضيره به يدوم عناصر العالم على
صفة الاعتدال و تقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال و لما شاعت
السير العادلة و شاعت الاراء الباطلة و اندرس الدين و مناره و انطمس الحق و
آثاره عملت بقول الغزي قالوا بعدت و لم تقرب فقلت لهم بُعدي عن الناس
في هذا الزمان نجي اذا خروجك لم يخرجك عن كرب حسدت من كان جلس
البيت ما خرجا كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
قعدت في البيت اذ ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع
من برج السعادة بدر يتلألأ انوارا و يملأ العالم سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف
و الدنيا ساكنة الاكناف و هو الصاحب العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى
المرتفع بيمنه اعلام التقى المجلل البحر الخضم بفضله و العاديات ببره و سخائه جمال الملة
و الدين غياث الاسلام و المسلمين علي بن محمد الدستجردانى الجامع بين الفضيلتين
العلمية و العملية الحاوي للرياستين الدينية و الدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية و
حقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القديم و الحسب الكريم و من الاخلاق ازكاها
و ارضاها و من الهمم اعلاها و اسناها **شعر** له همم لا منتهى لكبارها وهمته
الصغرى اجل من الدهر له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى
من البحر فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلا و اتاه ما كان من الفضائل
جملة و تفصيلا و شرفه باكرومة ظاهرة الاشراق و الطلوع و خصه بارومة طاهرة
الاعراق و الفروع و جعل السنة الناس بنشر ثنائه منطلقة و رقاب العلماء باعباء عطائه
منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال و معاهد الاجلال و معادن اليمن
و الكرامة

والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء
واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه
مشكورا ومما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لاسيما ما توارد على من سوابق نعمه
وما يتواصل اليّ من لواحق اياديه ولما برح البرح وحال الحال وال الامر الى ما ال من
انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولة مالك ازمة الزمان
ورايت كلا يتبرع بهمته الى خدمته لسعيد مقدمه بتحفة تجود بها ذات يد
وكانت حالتي تقعدني عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة وتشابه ما فيها
من الدرر اليتيمة تذكرت بقول ابي الطيب المتنبي شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله وذكي رائحة الرياض كلامها تبغي الثناء على الحيا
فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا واللسان فصيح ولما رايت الحكمة اعظم
مرغوب فيه عنده واجل تحفة لديه اردت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور
باسمه ليبقى طول الدهر بوسمه فانه تحفة بحضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق منه بان
يتحف بنفايس الحقايق العلمية ولا اجدر منه بان يبذل له اسرار الدقايق الحكمية سيما اذا
كان تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل تبقى ببقاء الدهور ولا تفنى بكرور
الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان يختلف باختلاف الزمان والمكان
هذا وان كنت في اهدائه الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى
السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى
ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والراي الاصيل من يعرض لعرض التنزيل على جبرئيل
او زاحم البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة وطاول الطود الشامخ باكمة لا توازي تلة فانا
من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاوز حده انقلب ضده فالمرجو
من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضا ليفوز ولمنه بالغاية القصوى

وذكي رائحة الرياض كلامها
تبغي الثناء على الحيا فتفوح
جهد المقل فكيف بابن كريمة
توليه خيرا واللسان فصيح

[illegible]

ادر ٤٠ لازم

١٠ وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو توجها الا احترا ما واذا مروا باللغو مروا كراما و
ان لا يتمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقايق منهم استفدنا وحقايق هم افاضوا علينا بان
هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل شعر لا تنكرون اذا اهديت نحوك من ملوك
الغرا وادائك النفا فقيم الباغ قد يهدى لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا
واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد ان من كان بعلم شغوفا
وفكره الى طعا طيه مصروفا يكره سماع ما لا يلايم علمه ولا يعجبه سوى ما تلقيه وتعلمه
الا ان يكون الرجل معتسفا ومميزا ومنصفا ومع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج
والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير
الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين فمن الحج دفع العيان بالحجر وتفضيل
السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود فى الانام لكن مع على هذا و
بان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فانى صادق الاستحارة من
حسن خيمه وسلم من الحلم اديمه انه اذا عثر منى على سهو ان يسترنى بذيل تجاوز وعفو
فانى للخطايا المعترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع
فى الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة والاشتغال مبطلة للمطالعة والقيل و
القال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من سمر القمر و
احلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد وغض الرقيب ولا
ادعى فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل
من تعد سقطاته ويحصى غلطاته ويشى بالاحسان ظنا الا كمن هو
بابنه وبشعره مفتون وها انا اشرع فى المقصود سايلا من الله تعالى الهداية

والعصمة

لا تنكرن اذا اهديت نحوك من
ملوك الغراء وادائك النفا
فقيم الباغ قد يهدى لمالكه
برسم خدمته من باغه التحفا

حيف - جيد الدر

حلم كرى است در سفره راى خرد
درهم را خواب كناند

والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفائزين و

لعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين الطاهرين

قال المصنف رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به

جل ذكرك اللهم هو من الجلالة وهي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما تذكر به من الاسماء والصفات الواردتين في الكلام النبوات وعظم قدسك اي طهارتك وهي تنزه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب فلو لم يكن الا الامكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز وهو بمعنى القوة والامتناع اي قوي جاره وامتنع من الذل ونحوه اللازمين الماديات لبعدها عنها وقربه من الله لان قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تنزها فهو اشد قربا منه وتجاوز واعظم عزا وتمانعا وعلت سبحانك اي ارتفعت جلالتك و عظمتك على ساير الممكنات لان جلالها وعظمها رشح من جلالته وعظمته وتعالى جدك اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى جد ربنا اي علت عظمته ربنا صل اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن البشر دعاء على مصطفيك اي ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته اذا اخترته واهل رسالتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر والشفيع في المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلام واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من المشاهدين لنورك ومشاهدة نوره اما المشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا

الشفيع

بل كل

بل كل ما فى العوالم من نور ذاته ولالائك اى ولنعمك الباطنة وهى الحواس الباطنة و
العقل وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة
وما ادرك بها من الاشياء الملايمة واليه اشير فى الكتاب الالهى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم ولنعمائك اى ولنعمك الظاهرة من الشاكرين اى من المستعملين كل شئ فيما خلق
لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس و
الاعضاء والارواح فى تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هى الاستعمال المذكور كالسمع
لتلقى الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك ولهذا وصف الله تعالى
الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادى الشكور وبعد اعلموا وفى نسخة اما بعد
فاعلموا وفى نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب والاوسط خير اخوانى ان كثرة اقتراحكم
اى طلبكم وسؤالكم الملتزم الملح فى تحرير حكمة الاشراق اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى
هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم
كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها
بالاشراقات على النفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق
والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان
لا غير اوهنت عزمى اى اضعفته لان وهن العظم ضعفه وفى اكثر النسخ اوهن عزمى
لاكتساب الكثرة المذكورة بالاضافة الى الاقتراح فى الامتناع اى عن تحريرها وازالت و
فى اكثر النسخ وازال لما ذكرنا ميلى الى الاضراب عن الاسعاف اى الى الاعراض عن قضاء
حاجتكم ولولا حق لازم وهو اخذ الله ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستفيدين

ولا يكموا عنهم شيئا وكلمة سبقت وهي ما قضي في الازل وقدر في لا يزال فان القدر
وهو لا يزال التفصيل القضا الذي هو ازلي وامر ورد من محل اي من العالم العلوي
والروحاني يقضي عصيانه اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان خرج
عن سبيل الحق لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون
وذلك لكونه علما بما وراء المحسوسات والتوهمات المالوفة الغالبة على الطبايع الانسية
ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص
عنهما الصعوبتهما الا من ايد بروح قدسية تريه الاشياء كما هي ولصعوبة العلم الالهي
قال سقراط لا يعلم العلم الالهي الا كل ذكي صبور لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة
اذ الذكا يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة و
قلما يتفق الاعتدال الذي يتوازيان فيه ويقومان به وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله
لما يحب ويرضى تلتمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق
في خلواتي اي حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة
هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا فلو كان
في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عاملتان فهو بعد في فرقة لا في خلوة ومنازلاتي
اي وفي الاحوال السانحة لي عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض العقول الملكوتية:
وهي اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت ومنازلة انت ولا انا الى غير ذلك
مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تحصل
السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من قولهم نزل به امر من الامور و
لكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يتعدى من الحواس

تم

ثم يرتقى الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك يشتد
نوره ويكثر وبحسب نزوله يضعف ويقل والمعنى اهتم لما سألونى ان اكتب لهم ذوقى
وانا طالب لكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى وهو تواضع
منه والا فالقسط الذى ذكره هو قسط العظماء المتهجين لا قسط الفقراء المبتدئين
ولكل مجتهد اى مرتاض مجرد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا فى
وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كانت المرتبة اعلاها فهو فى اكمل
الاذواق وان كانت ادناها فهو فى انقصها فليس العلم وقفا على قوم هو رد على قوم
يقولون ان الحكمة كانت عند الاوايل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مرتبة
الاوايل ليتغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين اى ويمنع عنهم ان يزيد
المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم اى العقل الفعال الذى
هو بالافق المبين اى فى افق عالم العقل هو حده ونهايته ما هو على الغيب بضنين اى
على ما غاب عنك بل عن الاوايل من الامور الخفية والانذارات الكونية ببخيل وشر
القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد اى السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما
بسط فيه بساطه ولهذا قال النبى صلى الله عليه واله خير القرون قرنى لانه كان فيه
اجل المجتهدين ثم الذى يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد
بتزايد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلثون سنة وانما ذكر البساط لانه
مما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه
سير الافكار اى سيرها المؤدى الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة مناسبة
ترتيبا خاصا ليتادى منها الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات اى انسد بابها المؤدى

الى الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشئ للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب او حصول الامر العقلى بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين النوم واليقظة او ارتفع الغطاء حتى يتضح جلية الحال فى الامور المتعلقة بالاخرة اتضاحا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه وانشد طريق المشاهدات المشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهود لكن المصنف قال فى رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هى حصول علم للنفس اما بفكر او حدس او بسانح غيبى متعلق بامر جزئى واقع فى الماضى او المستقبل والمشاهدة شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصص بعض الناس بما يرتسم من الصور الغيبية فى الحس المشترك فيرى ظاهرا محسوسا وان كان فى زماننا جماعة من الجهال يظنون دعابة المتخيلة اذا استهزأت بهم مشاهدة وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفى اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين و لخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ومحضت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفى بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع فى التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل اتمامهما شرع فيها ثم تممها فى اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوها عنها وصنفت غيرهما كالمقاومات والمطارحات ومنها ما رتبته فى ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسائله وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريق قريب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة

القليلة الاستعمال بين فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال
وانظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل لانضباط هذه الطريقة بتحرير قواعدها وتبيين
مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر اخر
اي بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات ثم اي بعد حصوله لي
بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن
الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان
ليمكن ان يتشكك فيه بما يورده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدأ الاول
والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق
وجميع ما يبتني عليه اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي بالجملة اكثر ما يدرك
بالفكر وغيره اي وغير ما يبتني على علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبتنية
على غير علم الانوار يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتألهين
والعرفاء المتقدمين لان الاذواق اذا لم يكن فيها افة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها
بعضا وهو اي المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون لانه موافق
للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس وفيماذن وفي رسائله ايضا ومطابق لحكاية
بعض معاصريه صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان الايد جمع اليد
وهو النعمة وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الاصل مع الالف
واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولوا الايدي والابصار اي
البصائر وهي شدة النور الباطن النفسي الذي هو السبب في ادراك الحقايق وهي معنى
النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة والقدوة للباحثين هو ارسطو

وهو

وهو حسنة من حسنات افلاطن وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع
البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذي لا يعسر وراءه تجرد ولهذا
كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس
الى زماننا اي الى زمان افلاطن من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس
وغيرهما اي وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الهرامسة
المصري المعروف بادريس النبي عليه السلام الى زمان افلاطن والعظماء الذين بينهما كانباذقلس
وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية
ومن بعده نشأت الحكمة البحثية وما زالت في زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست
الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات
وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء
العظماء ولان الاسطوانة ما يقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة عليهم
اعتمدت الحكمة وبهم ثبتت قواعدها فسماهم اساطين الحكمة استعارة وكلمات الاولين
مرموزة فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون
في كلامهم اما تشحيذا للخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالباري تعالى واصحاب النواميس
فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة لتكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها
والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لصور
وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه
فيجحدوه فربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة
عدة له على اكتساب الشرور والفجور ويفضي ذلك الى فساد العالم ولئلا يتوانى طالبها

الذكي

الذكى عن بذل الجهد فى اقتنائها لظهورها بل بقيت بكليته عليها لغموضها واما البليد
والكسلان ومن ليس لها اهلا فيستصعبها لدقتها ولا ينحو نحوها ولهذا لما عذل
افلاطون ارسطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب بانى وان كنت اظهرتها وكشفتها
لكن قد اودعت فيها مهاوى وامورا غوامض لا يطلع عليه الا الشريد العزيز من
الحكما وهو اشارة الى ما رمز فيها وما رد عليهم اى على الاولين وان كان متوجها
على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد
لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون
على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز قد
ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سوريانس فى مناقضة ارسطوطاليس
للافلاطون وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكما
الفرس مثل جاماسف وفرشادشور فى بعض النسخ فرشادشير وبوزرجمهر ومن
قبلهم وعلى الرمز اى يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما
نور والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب
والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان
هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا
قال النبى صلى الله عليه واله فى مدحهم لو كان العلم بالثريا لتناوله رجال من
فارس وقد احيى المصنف حكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب وهو بعينه ذوق
فضلاء يونان وهما ان الاستاذان متوافقان فى الاصل وهم كما ذكر مثل جاماسف
تلميذ زردشت وفرشادشير وبوزرجمهر المتاخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث

وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الافاضل وقد اتلف حكمهم
حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم و
المص لما ظفر باطراف منها ورآها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها و
كملها وهي اي وقاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين
بظاهر النور والظلمة وانهما مبدءان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل
من يثبت مبدئين موثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى
اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحاد ماني اي وليست ايضا قاعدة الحاد ماني
البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق
وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديه الى الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك
بالله تعالى وتنزه اي وليست ايض قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله كقواعد مذهب
بعض المشركين من المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس فينصب وهكذا
وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المص مضبوطة وعلى هذا فيكون
ما يفضي الى الشرك بالله منصوبا المحل وساشير الى هذه النسخة اذا احتجت اليها بقولي
وفي تلك النسخة كذا لتكون النسخة على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل في التعريف ولا
تظن ان الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص
قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي
صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع والمؤسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو
الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج

٢٠ بهم يدوم نظام العالم ويتصّل فيض البارى ولو خلا الزمان عنهم لعظم الفساد و
هلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص
به يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
والى تقعير الاخمصين واشباه اخر من المنافع التى لا ضرورة اليها فى البقا بل هى نافعة
فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضى
هذه المنافع ولا تقتضى ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به على
سبيل الحدس وهو خليفة الله فى ارضه لانه يخلفه فى العلم والرياسة واصلاح العالم
اذ لا بد للبارى تعالى فى كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقى يصل اليه الفيض
واليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العالم
الحقيقية والقائمون بحجج الله وبيناته ومصلحوا بريته خلفاء الله فى ارضه على خلقه و
هكذا يكون ما دامت السموات والارض اى وهكذا يكون لله فى الارض خليفة ما دامت
والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السما والارض ويلزم من دوام
الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف
بين متقدمى الحكماء ومتاخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم
لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية
وجب رمزية لما فيه من الفوايد المذكورة والكل اى من متقدمى الحكما ومتاخريهم قائلون
بالعوالم الثلثة اى عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمى الاول بعالم
الربوبية فان اراد المص رحمه الله ذلك فيسقط عالم الجرم مع لانه محسوس لا يحتاج الى

متفقون على التوحيد اى كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى واحد
من جميع الوجوه لا نزاع بينهم فى اصول المسائل المهمة التى هى الامهات كحدوث العالم
وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته
عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وامهاتها واما
الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطوطاليس
وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه
يفضى الى الازراء باستاديه يشير به الى الشيخ ابى على بن سينا حيث قال فى اخر منطق
الشفاء فى تفخيم قدر ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما
ورثنا عمن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل
قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر
قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا فيه اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد
ممن ياتى بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين
هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة
وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال
فى تحقير افلاطن واما افلاطن الالهى فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه
وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم اى ومن جملة استاديه جماعة
من اهل السفارة اى اهل الكتب السماوية واصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر
سفارة اى اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين اى النواميس مثل
اغاثاذيمون اى شيث بن ادم عليهما السلام وهرمس اى ادريس النبى عليه السلام واسقلينوس

اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو ابو الحكماء والاطبا وغيرهم اى ومن جملة اساتيذه
من غير اهل السفارة او مثل غيرهم ليكون عطفا على اسقليبوس لا على اهل السفارة ويكون
الغير من اهلها ح بخلاف التقدير الاول وانما سمى الثلثه وهم من عظماء الانبياء الجامعين
بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا تقدموا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة
الا انه اخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورث وهو عن
انباذقلس وهكذا اخلف عن سلف حتى ينتهى الى الائمة من اغاثاذيمون وهرمس و
استاد الاستاد استاد واما لانه تلميذ كتبهم وكلامهم فكانوا معلمين له بالحقيقة
ولو انصف ابو على لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس ماخوذة عن افلاطون
وانه ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما قعد عن ذلك شغل القلب بالامور
الكشفية الجليلة والذوقية التى هى الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة
الشريفة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم والمراتب
اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اى الحكماء على طبقات وهى هذه هى عشر على ما ذكره
وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية
والبحثية او فى احديهما فقط او لا يكون متوغلا فى شىء منهما والاول قسم واحد والثانى
ستة اقسام لان المتوغل فى احديهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها
او خاليا عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هى الحاصلة من ضرب الثلثة التى هى
التوسط والضعف والخلو فى مثلها لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالى عنهما لمنافاته
لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلثة
لان كلا منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او فى احدهما فقط فالاقسام عشرة

لاغير وهذا الحصر مما ينهني عليه المص لدام الله فضله وكثر في الملوك الافاضل مثله ٢٣
احدها حكيم الهي متوغل في التاله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ
التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظرائهم
من ارباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التاله وهو
عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من
اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي
متوغل في التاله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين في البحث
الان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و
تفصيل المجمل وتميز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا
باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب ورابعها وخامسها حكيم
الهي متوغل في التاله متوسط في البحث او ضعيفه وسادسها وسابعها حكيم متوغل
في البحث متوسط في التاله او ضعيفه فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة
وثامنها طالب للتاله والبحث وتاسعها طالب للتاله فحسب وعاشرها طالب للبحث
فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في التاله والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري
لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و
ان لم يتفق اي لندرته وعزته فالمتوغل في التاله المتوسط في البحث لان شرف التاله
اعظم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل
من التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التاله عديم البحث وهو خليفة الله الذي

لايمكن

لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد يخلو عن الاولين لندرتهما ولا يخلو
الارض عن متوغل فى التاله ابدا ولا رياسة فى ارض الله للباحث المتوغل فى البحث
الذى لم يتوغل فى التاله فان المتوغل فى التاله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث
فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقى لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه
ما هو بصدده اى ياخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة فالمتاله له قوة الاخذ عن البارى
والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحى والباحث لا ياخذ شيئا الا بواسطة الملكات
والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولست اعنى بهذه الرياسة
التغلب اى ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون
بل المراد ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون الامام المتاله
مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث
وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد يكون خفيا وهو
الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان فى غاية الخمول كسائر متالهى الحكماء
والصوفية من المشهورين والخاملين والمتاله الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان
لا
يكون منهم جماعة الا ان تمامهم كالا يكون الا واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية واذا كانت
السياسة بيده اى بيد المتاله بحاتا كان ام لا كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و
الحكمة والعدل وساير الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضا بقوة نفسه
بالعلم والعمل كزمان الانبيا عليهم السلم ومتالهى الحكما واذا خلا الزمان عن تدبير الهى
اى عن تدبير الهى ستة على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات
وبطلهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات كزماننا هذا الصعف الشرائع

وبوائق الوقايع وانطماس السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمدارج العقلية
وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث لتوجّهه الى جمع بين الكمالين ثم طالب التألّه ثم طالب
البحث لأن طالب التألّه طالب للخلافة التي هي المقصد الأقصى بخلاف طالب البحث اذ
لا خلافة له ولأن طلب حصول اليقين بالتألّه أقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة
البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث لاشتماله على الحكمتين
أما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية وأما البحثية فلما فيه من اصول العلوم و
قواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتألّه أو يطلب التألّه
فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على
اصول أخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا نباحث في هذا الكتاب
ورموزه الا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه أي الا مع المجتهد في الانظار والافكار
سواء كان واصلا الى التألّه أو طالبا له وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون
قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة
عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية به تعلم
المجردات وأحوالها وهو اكسير الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم
يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على دقائق أسراره ولا يفهم ما يأتي من تعريف ذوات
المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الأصل في معرفة النفس والمجردات
بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وأمثالها الا
موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال
ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه باليقين

تمهيد

فهديه صراطا مستقيما الا ان يضلّه ضلالا مبينا وصار وروده ملكة له بحيث تلحظه النفس متى شاءت وتمكن من استثباته ليتمكّن ان يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام هذه اكمل الدّرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامّة الطامسة وهى اخر المراتب كما سيبيّن فى قسم الانوار انشاء الله تعم وغيره اى وغير من صار ورد البارق ملكة له لا ينتفع براى بهذا الكتاب اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لابتنائها على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين الماخذ لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية تراى لوامع نورية عقلية يكون مبنى الاصول الصحيحة التى هى القواعد الاشراقية فان من هذه القواعد اى الاشراقية المذكورة فى هذا الكتاب ما يبتنى على هذه الانوار اى بعضها على ما يدل عليه لفظة من التبعيضية فى قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد يبتنى عليها بل بعضها والبعض الاخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما فى الكتاب حتى ان وقع لهم فى الاصول اى الاصول التى يبتنى عليها القواعد الاشراقية وهى السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اى بالنفس المتخلعة عن البدن المشاهدة للمبادى العقليّة والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطؤ حركتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها وامّا كنها

وحركاتها وسكناتها وساير التغيرات الطبيعية ثم نبني عليها اى على تلك الاحوال المتيقنة
من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة كالهيئة وغيرها اى من المسائل الطبيعية المبنية
على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا نشاهد من الروحانيات
اشياء كذوات القائمة المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض هيئاتها النورية ثم نبني عليها اى
على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس
هذا اى مشاهدة الانوار ونبأ المسائل الالهية عليها سبيله بل تعويله فى تحصيل العلوم
على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة فى شئ اذ لا اعتماد على علمه و
حكمته وسيعلب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمى المشائين
ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا
فى القيل والقال وتشكك اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شئ بل كلما دخلت امة
لعنت اختها ولهذا لم يتولا فى كيا نقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلوا عن الريب والشك
ولا يسلم عن الطعن والقدح والالة الواقية للفكر وفى اكثر النسخ والالة المشهورة الواقية
للفكر يعنى المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء فى انتقالاته من العلوم الى المجهول جعلناها
ههنا مختصرة مظبوطة بضوابط قليلة العدد لتصون الذهن عن التبدد والخاطر
من التبلد كثيرة الفوايد لكونها لباب ما يحتاج اليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة
وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد
هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لانه رده القضايا كلها الى الموجبة
الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالافتراض والسالبة موجبة
بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة

فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل غير الضرورية ضرورية
بجعل الجهة جزء المحمول وهما اى هذه الضوابط القليلة كافية للذكى اذ لجودة حدسه
وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه
الكثير وللطالب الاشراقى اى كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار
ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب ومهمات المسائل لان النور السانح
هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق
هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لابد منه فى هذا الفن وان كان على سبيل
الاجمال ومن اراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات
والمطارحات والشفاء والنجاة ونحوها ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين
القسم الاول فى ضوابط الفكر وهى صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده
وقد جعله ثلثة اقسام الاول فى المعارف والتعريف والثانى فى الحجج ومباديها والثالث
فى كيفية حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها فى قسم الانوار واليه
اشار بقوله وفيه ثلث مقالات والقسم الثانى فى الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة
مبادى الوجود وترتيبها الى غير ذلك كما سنبين فى موضعه ان شاء الله تعالى الغرض
واعلم ان الواجب على من يشرع فى شرح كتاب ككتابنا المنطق على ما نشرع فيه مثلا
ليقاس عليه غيره ان يتعرض فى صدره لاشياء سماها القدماء الرؤس الثمانية احدها
الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة
وهى ما يتشوقه الكل طبعا ليتحمل المشقة فى تحصيله وثالثها السمة وهى عنوان الكتاب
ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو مصنف

الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا
عن الزيادة على ما يجب وفي النقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن
رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه **وخامسها** انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به **وسادسها** انه في اي مرتبة هو ليعلم على انه
علم يجب تقديمه في البحث وعن اي علم يجب تاخيره فيه **وسابعها** القسمة وهي ابواب
الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به **وثامنها** انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل
والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم
ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال
والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية
لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من الكمال الان كمال
الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة
والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الهني والمنكح الشهي
والمسمع اللهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه فرض
وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام لانه للخطاب مع القياس
الغير ومن اتقن المنطق فهو على هداية من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متسقة
وهي مما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على
النظر الى الضوء لا لبخل في الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب والذي يصدر
من غير المنطقي كرمية من غير رام وكمداواة عجوز وقد يتفق للمنطقي خطأ في الجزئيات دون
المهمات لكن يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية كمن اراد احكام الحساب

وغلط

وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقد مرتين واكثر فالمنطق هو الالة العاصمة للذهن عن الخطأ والآلة للوصلة الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله وهو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين خرارة من شرب ماءها وتطهر بها سرت في جوارحه شنشنة مبدعة طويت له بها المهامه ولم يتكاده جبل قاف ولم ترتبز الى بانيته فلهذه هديته الى البادية ويخف على المأحمله ولا يغرق في البحر المحيط وهو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم ومالى حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو والشعر والترسيل والفقه والكلام والطب والحساب فهو كحارس يقول انا قانع بما انا فيه ومالى حاجة الى السلطنة والسرير والتاج وسمة المنطق وهو مشتق من النطق الداخلى وهو القوة التى ترسم فيها المعانى والمنطق يهذبها ومولف المنطق اى مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له ويقله ميراث ذاى القرىن وقد بذل المصنف خمسمائة الف دينار وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين ولحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التى لا ينتفع بها الا فى الدنيا ولا فى الاخرة وامثالها مما زادها المتاخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون بحذف البعض اصلا واسا كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اى علم هو فهو جزء من العلم المطلق والة يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الة اخرى لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة مستقلة اى فطرية يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج

الى منطق لخوقبله كالحساب والهندسة ونسبة الى الرويّة كنسبة النحو الى الكلام والعروض
الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق
فى طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بتأييد سماوى فيكون نسبته الى المروّين
كنسبة البدوى الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا
ملوكا لا ليتعلموا منه الاقترانيات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا
الصناعات الخمس ويتعودوا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن فالحكمة
لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة
واما انه فى اى مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل
الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه و
ما عليه الواجب مما ينبغى ان نكتسبه تعلما لتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود بعلمها ٤-
ونستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهى تنقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها وليس لنا ان نعملها سميت
حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التى لنا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين تنحصر فى اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج
فى وجوده وحدّه اى فى الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعى وهو العلم
الاسفل واما ان يحتاج فى وجوده ولا يحتاج فى حدوده الى المادة والعلم به رياضى
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا فى وجوده ولا فى حدوده الى المادة والعلم به
الهى وهو العلم الاعلى ومبادى هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية

على سبيل التنبيه ويتصرف على تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل الحجة و
اما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد
فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي و
علم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبدء هذه الثلثة من جهة
الشريعة الالهية وبها يتبين كمالات حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية
من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات ففايدة
الحكمة الخلقية ان يعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان يعلم الرذايل
وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وفايدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية التي تقع بين زوج وزوجة ووالد
ومولود ومالك ومملوك وفايدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص
الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي
سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه
امهات العلوم وكل علم جزئي فلابد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق
من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة كذا العلم اما ان يطلب ليكون
الة لما عداه اولا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد
قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق
بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة
وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من
جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر

المادة الجسمية في الوجود العيني او لا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي
والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي
والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول
وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت
بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين
القسمين كما علمت واذ عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق
وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط
في كتاب فصول البدن الغير النقي كلما غذوته انما تزيده شرا ووبالا الا ترى
ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال
وانخرطوا في مسلك الجهال والغواة ونكثوا نواميس الجماعة وتقلدوا اذلة الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وردت الشرائع دبر اذانهم وفي الحق
تحت اقدامهم متعللين لطريقتهم بحجة ومتطلبين لضلالتهم جنة وهي ان الحكمة ترك
الصور وانكار الظواهر اذ بها تتشوق معاني الاشياء دون صورها وبممارستها يطلع
على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها و
الاشياء مبنية على خفاياها وان الحقيقة بلا شريعة لا خطر العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله
عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم ابعد
الطوائف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليستانس طباعهم
الى البرهان والقسمة وهي ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو مبحث الالفاظ الخمسة
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان

المقالة الاولى فى المعارف والتعريف

٣٤ والحد وما يجرى مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهى المغالطة والشعر والانحاء التعليمية كلها موجودة فى المنطق فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتى اى النوع والجنس والفصل والعرضى الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد اى فعل الحد وهو ما يدل على الشىء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل به فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ فى هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤن باطلة عنده ولم يورد الا الفاظ الخمسة على الترتيب ولا المقولات اذ الفايدة منهما فى المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان تحصل به المعنى فى الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور عن المواد صونا للذهن عن الخطاء اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة بخصوصه لا الصور المعتبرة به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجمعوا فى ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التى ربما كانت موجبة للزيغ عن الجادة ولا الجدل ولا الخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة الباقية وهى القضايا والقياس والبراهين والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعى والالهى ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضى شيئا لا فى هذا الكتاب ولا فى غيره من مصنفاته لما قال فى المطارحات عن ابتناء مباحثه

الضابط الاول في دلالة الالفاظ

على الامور الموهومة واما العلم العملى فاشرف ما فيه بيان رياضات العارفين و
كيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما فى هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك
مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها
توصل الى مجهول وهى عوارض تعرض للمعقولات الاولى التى هى صور الماهيات
فى العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط الى غير ذلك
كان محل نظر المنطقى بالذات المعانى لكن المنطقى يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة
الى نفسه فلان العقل فى هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان
المخاطبة مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطبايع ولولا ذلك لما
احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا فخر فى مجرد اللغة على ما يفتخر بها الجهلة ولان التصور
مقدم على التصديق شرع فى مباحث التعريف وقال المقالة الاولى فى المعارف
اى معلومات الانسان والتعريف اى تعريف الاشياء بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط
سبعة ولان المنطقى لا بد له من النظر فى الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما يقل افتتح الكلام
فى مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال الضابط الاول وهو فى دلالة
اللفظ على المعنى وهى كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهى اما ذاتية
كدلالة الداح على اذى الصدر والغناء على وجود المغنى وكونه ليس اخرس او فصيحا وما
شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التى لا تختلف باختلاف الاعصار والامم
ولا تتعلق بارادة اللافظ فان الغناء يدل فى جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير
ارادة المغنى واما غير ذاتية وهى الوضعية التى تختلف باختلافهما وتتعلق بارادة ولاجل
لم دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشئ لذاته لا ينفك عنه ولولا

المقالة الاولى في المعارف وهو التعريف

قوله قدس سره دلالة على المعنى اه لم يقل على جميع المعنى ٣٦
الذي وضع له
على تمامه لاشعار كل منها
بالتركيب صريحا او كناية لانه
مقابل الاول البعض ومقابل الثاني
النقص وكان كل مجموع مشتمل على بعض كذلك
كل تام متضمن لما يوجد في الناقص والفرق بينهما شبه
[illegible]

كان
كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك فليس كذلك فالدلالة الوضعية متعلق بارادة
اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه
دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة
او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه والاول بمعزل عن نظرنا والمقصود
هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى
هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابطة الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع
وقال هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان
الناطق هي دلالة القصد لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء
المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق دلالة
الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اي الذي وضع بازائه لزوما ذهنيا كدلالة
السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي
خارج عن الجماعة تابع لهم وليعرف ان الدلالات الثلث وضعية وان كانت الاولى وضعية
صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ
المعنى ماخوذة من مطابقة النعل بالنعل وهي تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن
الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على
المعنى في الثلث لانها اما ان تكون بتوسط وضعه له اولا والثاني وهو ان لا يكون بتوسط
وضع اللفظ للمعنى اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان يكون
بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا لاستحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا
وكذا
بتوسط الوضع لكن الثلاثة على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه

بين

الضابط الأول في دلالة الألفاظ

بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للأثيري والعنصري معا ولكل منفردا فان دلالته المطابقية
على الأثيري مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول
وبالعكس في حال المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس
الموضوع للقرص والشعاع وانما قدم الجزء على المبتدأ اعني حدود الدلالات الثلث عليها ليفيد
الحصر كما في صديقي زيد الدال على الحصر دون زيد صديقي ويصير تقدير الكلام ان دلالة
القصد انما يكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات
اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و
بازائه الى اخره وفائدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلث ان لا يتداخل التعريفات
الثلث اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزءه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد
به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزء من المعنى الذي يطابقه
لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه وظن ان تعريف الشيخ الدلالات
لا يعطي الاحتراز عن ذلك لذهوله عن هذه الفائدة وكذا ظن في تعريفات المصنف
للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية
القائمة مقام اللفظية كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على
ماصرح به الشيخ في الشفا ولهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات ولا يخلو دلالة
قصدية من مطابقة دلالة تطفل اي لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها
اذ ليس في الوجود ما لا لازم له بناء على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره او انه
شئ وهو ليس بشئ لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا وليس غيره
فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمها اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية

قوله الشرح ح آه اذ لا يجب ان يكون آه ان اراد بقوله لا يجب
جواز نقيض الايجاب العقلي فيه وكذلك في الاول فهو مسلم
لكن لا يفيد المطلوب اذ لا يفيد العلم بعدم الاستلزام
بل عدم العلم بالاستلزام وان كان بمعنى الامكان الذاتي
فيحتاج الدعوى الى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام
ولم يتبين وكذا لم يقع التعرض له في المتن ولا في الشرح
لا لا استلزام الالتزام التضمن اصالة الى فهم المتعلم
اذ كما جاز ان يتحقق ماهية لا جزء لها فكذا يجوز ان يتحقق ماهية لها
لازم ولا جزء لها وهذا على مذهب المصنف من كون الماهية
لها لازم اظهر اذ لا اشتباه في تحقق البسائط بتعلقات

مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها اذ هنا اللذ هول
عنه عند تصورها واما لا يستلزمهما ان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع
بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه
ولكنهما اى ولكن دلالة القصد اى المطابقة قد يخلو عن دلالة الحيطة اى التضمن اذ
من الاشياء ما لا جزء له والمرادات المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب
فيه عند العقل كالبسايط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص
كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض
العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان
لا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء مفهوم الحيوان ولا لازم الذهني ولهذا
لو قال رايت حيوانا فلان يقول ما رايت انسانا اى فيصح منه ويمكن ان يقول هذا
ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكن ان يقول ما رايت جسما او
متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما ظنك بما يدل مطابقة كالحيوان
على الانسان عند الزاعم الضابط الثاني في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف
على حصول مثال المدرك في المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية
لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم
الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و
علم الباري تعالى والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول

صورة كما بيّن في موضعه فلا يكون تصوّرا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشيا الغايبة عنا اى بما هو غير ذاتنا الا انها لا تغيب عنا فلا بدّ وان يكون بحصول صورها فينا والى

هذا اشار بقوله هو ان الشئ الغايب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا

الموضع اى بما تحته كتاب المنطق هو بحصول مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كلّ ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الاخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقى الحضورى اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما ستتضح انشاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالتصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم حضورى لا صورى وان كان بالشئ الغايب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعنى الذى هو اوّل الشروع فى الحكمة الحقة قبل تحقيقها وتحقيق عليه ساير العلوم الاشراقية الحضورية وتصوره كما ينبغى واحفظ به فانه دقيق نفيس

واما ان ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشئ

الغايب ذاته اى فان الشئ المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتا

ما قبل العلم وما بعده وهو محال ولقايل ان يقول لا نسلم انه ان لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان لجواز ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام فى العلم المتجدد الذى لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقى فى هذا الموضع كما قلنا وعن الثانى بانه اذا زال امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالاخر فيلزم ان يكون فينا امور غير

قول الشارح ويمكن ان يجاب عن الاول آه اعلم

ان هذا

الجواب غير سديد

لان المطلوب ههنا اثبات

العلم الصورى بالبرهان وانتشح

بصدد ان العلم بالاشياء الغايبة عنا

الذى ليس كالابصار وكره ... حصولى

لنا وهو مطلب فيه بالبرهان والذى ذكره ...

[illegible]

لامر آخر وهذا ظاهر ويمكن ايضا اندفاع المنع الثالث

بان عدم اشتمال النفس على صفات غير متناهية

مقدمة مسلمة عند الجمهور يجوزنه عالما

فيه لاسيما اذا ضم اليها بيان

برهانى مبنى على المقدمة

الوجدانية

التى يحكم بصحتها كل من له وجدان صحيح وهى قوله ثم الادراك

بحسب لا ينقطع على ان هذا المعترض من مذهبه ان

غير المتناهى مطلقا محال بناء على استلزامه لغير المتناهى

المترتب كما ذكره فى رسالة

اثبات الواجب

نقيضه

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

قوله ومما يستدل به الخ اعلم ان للقوم في اثبات الصور العلمية في العلم الحصولي الذي هو عبارة عن نحو وجود الاشياء في الذهن مسلكين مشهورين احدهما ما نسب الى الشيخ ...

متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وسنبين ان شاء الله العزيز ولان كون العلم بتحصيل الا ازالة هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا نحتاج فيه الى بيان حنح عن الاستدلال على انه ليس ازالة وبنه على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم اثر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل عنه اثر فيك ولم يطابق اي لما في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر الافاضل انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغائبة عنا في ادراكنا لكانت مدركة لنا دايما فما كنا نذكرها في وقت دون اخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثر النفس بكل مدرك منها باثر هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كافية في ادراكنا لها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفسر العلم بها لكن يجب ان يعلم انه

٤٠

ان يكون اي حصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق الطرفين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج قلت

واذ قد بطل القسمان الاخيران بقي الاول فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة مؤثرة فيه معتبرة ثم النسبة التي ذكرها ان لم يكن زوالا ولا حصولا كان باطلا بما بين فيه فساد القسم الثالث وان كان زوالا كان

الضابط الثانى فى مقسم التصور والتصديق

ما نعلم بالضرورة انا نتصور من الامور الممتنعة الوجود ومنع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهى طبايع للانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المعدود والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى يستحيل وجودها فى الخارج يكون موجودا فى الخارج ازلا وابدا هذا هو الذى فهم المورد والجمهور من المثل وسياتى ما هو الحق فيها انشاء الله العزيز وهذا الاثر الذى هو حصول صورة الشئ فى العقل سواء اقترن به حكم اولا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله فى العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشئ فى العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قال جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل فى العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافى كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشئ واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال لا امتناع فى تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير بمعنى ان الصادق على الشئ اما الواحد او الكثير وكذلك التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد او نقول التصور مشترك بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول قسيم التصديق والثانى شرطه او شطره والتصديق هو الحكم على الشئ المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها عنه وانما تم على ان الاوليات ربما وقع التوقف فى التصديق بها لخفاء فى تصور حدودها يدل على ان التصديق

قوله اذ الحكم باعتبار حصوله الخ اعلم

ان هنا امورا ثلثة

احدها نفس الحكم اى الايقاع او

الانتزاع وهو فعل نفسانى ليس من قبيل العلم

الحصولى والصورة الذهنية وثانيها تصور هذا

الحكم وهو من قبيل العلم الحصولى ليس نفسه بل هو

مقابل له وثالثها الضرورى الذى لا ينفك عن الحكم

قوله اللهم الا ان يمنع ويقال الخ المنع

النقض بالواحد والكثير مندفع بان باقى نسبة

الجزء بالجزء الى الكل نسبة النقص

الى الكمال والضعف الى القوة

للاكثر ان يكون

المقالة الاولى فى المعارف والتعريف

عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به فى الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه فى مواضع فان قيل التصديق امر انفعالى لانه قسم من العلم التجددى وهو انفعال ما للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلى لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الاخر لكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك فالحضور الذى يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق و الحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذى لا يحضر منه عنده هذا وان حضر جزءه حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان ما مع الشئ غيره و كذا قول افضلهم فى شرح الاشارات وهو ان المتصور هو الحاضر فى الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه مقارنا له يدل عليه ايضا لان المقارن للشئ غير ذلك الشئ لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الاخر مجازا كما فى جرى الميزاب هكذا يجب ان يتصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع الاشكال الاخر التى يورد عليهما كما يق لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزءه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزءه وكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات المقترنة بالحكم و

اقتناص

٤٢

ثم حاشية او الموصوف والصفة جميعا فلا يلزم منه تقوم الشئ بنقيضه او اشتراطه به بتقومه او اشتراطه بالموصوف بنقيضه ومثلوا لذلك باجزاء البيت الموصوف كل منها بنقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوما بنقيضه وبالطهارة المشروطة بها الصلوة

[illegible]

قوله وهو انفعال ما للمدرك اه هذا بحسب ما هو المشهور من ان العلم الحصولى من قبيل الانفعال والتحقيق ان الصورة ليست من مقولة الانفعال وان لم ينفك عنه واما انها من اى مقولة هى فالحق ان العلم يكل مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقا لها ومحمولا عليها واما من حيث وجوده فى النفس فمن الكيفيات النفسانية لانه بهذا الاعتبار علم كما انه بالاعتبار الاول معلوم وفى هذا المقام تفصيل وتحقيق يستدعى ذكره مجالا اوسع تعليقات

الضابط الثانى فى مقسم التصور والتصديق

التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزءه والثانى بان التصديق الكسبى هو الذى يفتقر الى الاكتساب فى ايقاع النسبة وسلبها وما تصورانه مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور بحضور ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذى لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعنى ايقاع النسبة وسلبها واما الذى بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لانه ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالى وان اراد به الحكم مع التصورات الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان متجها لانا نقول التصديق كيفما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون حكما لانه فعل الى اخر ما ذكرنا والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اى المعنى الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلى اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلى هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه ثم الكلى على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا فى الخارج كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج فى اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور فى الكتب لذلك بناء على ان النفوس

قوله كالاله اه اعلم ان التمثيل بمفهوم الاله او واجب الوجود انما يصح اذا اريد به المفهوم اى مفهوم الالهية ومفهوم الواجبية كما وقع فى كلامهم ... صادق على ذاته تعالى وقد وقع فى كلام القوم ان الالوهية عين ذاته وكذا وجوب الوجود من الصفات فانما اريد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق حمله لمفهومات الذاتيات للموضوع على نفس ذات الموضوع الحكم بها كما هو شان صدق الذاتيات ... الموضوع حيث ان مصداق الحكم ومطابقه نفس ذات الموضوع وليس المراد ان ذاته تعالى عين مفهوم الاله او مفهوم واجب الوجود واما اذا اريد فى التمثيل حقيقة الواجب الوجود تعالى فغير صحيح لان حقيقته المقدسة خارج عن المقسم الكلى والجزئى لانه فى ذاته ليس كليا ولا جزئيا ايضا تعليقات

البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يمنع الا على تقديرات ثلثة اولها ان
النفس لا تعدم بالموت البدن وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى بدن
بدن اخر انسانى وثالثها بان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زمانى بل يكون قبل
كل شخص شخص اخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يوافق لا يضر علمه بموافقتها لكن الغرض
بيان ما فى هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور منه الشركة لنفسه
اصلا فهو المعنى الجزئى هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئى
باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم
ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان
مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره فهو اى ذلك المعنى المشمول
وهو الخاص بالنسبة اليه اى الى الشامل وهو العام يسميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول
كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل
فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموما مطلقا كالحيوان
والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض والا يخرج من ذلك غير قسمين المتساويان
وهما اللذان يشمل كل واحد منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل شئ منهما شيئا من افراد الاخر كالانسان والفرس ووجه
الحصر فى الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه
الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذى
صدق هو الاعم مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق

على بعضه

قوله فى الصفحة ٤٤
المقابلة
كالحيوان فانه
مركب من جسم وشئ
يوجب حيوته اه اعلم ان
التركيب فى الحيوان لكون الحيوان من
المركبات الخارجية يصح اعتباره بحسب الماهية
ويصح بحسب الوجود واذا اخذ تركيبه بحسب الماهية
كان مركبا من الجسم الذى هو بمعنى الجنس لا الذى
هو بمعنى المادة ومن ذى مبدء الحيوة بالمعنى الذى
هو فصل لا بالمعنى الذى هو صورة و
ذلك لان التركيب للماهية
انما يكون من الاجزاء
المحمولة اعنى
الجنس
والفصل لا من الاجزاء الوجودية ذهنية كانت
كالمادة
والصورة العقليين
او خارجية كالمادة والصورة
الخارجيتين وهذا بحث الفرق بين الجنس
والمادة فى الاعتبار وان احدهما وهو الجنس محمول والثانى
وهو المادة غير محمول وكذا بين الفصل والصورة واما اذا اخذ تركيبه
بحسب الوجود فلا يكون الا من المادة والصورة سواء كان التركيب
خارجيا كالحيوان المركب من البدن والنفس او
ذهنيا فقط كالسواد المركب من اللونية
واللونية بشرط الكلية
والجمع
القابضية للبصر بشرط لا شئ فالسواد مثلا
بسيط فى الخارج مركب فى الذهن من المادة
والصورة العقليين وهو ايضا
مركب بحسب الماهية من الجنس
والفصل وهما ذكرناه
ظهر ان معنى
الجنس فى المركب الخارجى انما يعرض له الجنسية بضرب
من الاعتبار وهو فى نفسه نوع متفق الافراد كما
حقق فى الشفا تعليقاته

الضابط الثالث

على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما متباينان **الضابط الثالث** في المهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو ان كل حقيقة اي مهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل كالباري والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء في العقل وهي المهية المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشيء يوجب حيوته وهو النفس الحيوانية والاول وهو الجسم جزء عام اي اذا اخذ هو والحيوان في الذهن كان هو اي الجسم اعم من الحيوان والحيوان مخطط بالنسبة اليه اي اخص والثاني وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا له اي للحيوان لاختصاصه به ولا بد من الاعتراف بوجود المهية البسيطة في كل مهية مركبة والا لزم تركبها من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشيء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية له وانما انحصر فيهما لامتناع ان يكون متباينا والا لما صدق عليه واعم والا لما اختص به والحقيقة اي المهية قد يكون لها عوارض اي صفات خارجة عنها مفارقة اي غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب له وقد يكون لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه حينئذ وكون المعنى من اللزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد للزنجي وقد يكون للمهية وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يلحقه بتوسط غيره كمساواة

٤٥ قوله ولا بد من الاعتراف بوجود مهية بسيطة

اورد عليه ان هذا في التركيب العقلي غير بين اذ على تقدير كون الاجزاء عقلية ولم يتحقق منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان معنى التركيب العقلي في السواد مثلا ان للعقل ان يحلله الى معان هي اجزاء عقلية له وتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء كلية يظهر بعد الاعتبار والتحليل ولا يحتاج اليها المهية في الوجود اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه من غير ان يفهم له التفصيل الذي هو بازاء اللفظ المركب فللعقل ان يلاحظ معنى السواد

[اسطر مائلة بخط دقيق: ... يلاحظ ... اللفظ المركب ... الوجود الذهني ... التفصيل ... بعض الفضلاء ... الذاتيات ... بسيط ...]

والا لم يكن الوجودات اعم المفهومات وايضا لصاحب هذا الكتاب برهان على حصر المقولات وهي الاجناس العالية في عشرة فكل منها يكون عنده اعم الذاتيات فيكون بسيطة لا محالة وتركب المهية من فصول متساوية قد ابطلناه سيما اذا كانت غير متناهية فليتفكر

[حاشية مائلة: ... الواحد ... بالبرهان ... الا ما ...]

قوله اعنى المقترن بقولنا [illegible]

الذى يبحث عنه فى العلوم ومقابله العرض الغريب الذى لا يبحث عنه فى العلوم [illegible] له بالمعنى الثانى فيجوز ان يبحث عنه فى العلوم النظرية وكذا مقابله فان سخونة الماء اى صدرها بالغير يبحث عنها فى العلم الباحث عن احواله واعلم ان اللازم البين قد يقال له الاولى ايضا والمقدمة المشتملة عليه يقال لها اولية

[illegible]

الزوايا لان اللازم فى عرفهم هو العرضى المحمول بهو هو لا ابتداء لانه غير محمول مواطاة قوله بل علته هى نفس المثلث اه التحقيق ان لازم المهية غير مجعول اصلا ولا مستغنى عن الجعل وتاثير مطلقا لا تاثير المهية كما رآه بعض الحكماء مطابقا لما ذكره الشارح ولا من علة الماهية بتوسطها كما رآه آخرون اذ البرهان كما يجرى فى نفى تاثير الفاعل المباين فيه كذلك يجرى فى نفى تاثير الماهية فيه فان المحوج الى العلة هو الامكان

[illegible]

الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسبب محمول آخر اعنى المقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا كالضاحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللوازم الغير المتكافية اذ المتكافية ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان فى اللوازم الخارجية وهى التى لها صورة فى الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة فى الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط له لزم انه لا يتناهى بين حاصرين المهية واى لازم فرض واللازم البين اما تام وهو الذى يمتنع دفعه فى العين والذهن واما ناقص يمتنع دفعه فى العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه يمكننا دفعه عنه فى الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اى كذى الزوايا الثلث لزمها ممتنع الرفع فى الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلثة اذ لو كان كذا لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللا لحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها اى دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هى نفس المثلث لا غيره واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى

[illegible]

كون

الضابط الرابع فى الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة

قوله لكن الذى جعلهما انسانا ومثلثا

اى جعلهما حيوانا وذا الزوايا بنفس ذاته الجعل لا بجعل ستأنف وهذا فى الحقيقة اعتراض بعدم كون اللازم مفتقرا الى جعل انما المفتقر اليه هو الماهية لا غير تعليقات

قوله فلا يكون للمهية علة تامة لها الخ

[illegible]

محمولها اولى كان القول المشتمل على ما لا وسط له فى الاثبات يسمى مقدمة اولية ومنها ما لا وسط له فى العروض غير المساوى للاعم والاخص ويقال له العرض الذاتى وهو بهذا المعنى غير العرض الذاتى بالمعنى الاول ويقابله العرض الغريب الذى يبحث عنه فى العلوم والمراد منه العرض الذى يلحق الماهية لا لشئ غيرها ما لا وسط له فى الثبوت وهو المذكور فى هذا الضابطة بيانه وبيان مقابله كما ان المذكور فى الضابطة المتقدمة بيان ما لا وسط له فى الاثبات وبيان مقابله تعليقات

كون اللازم لا يجعل انه ليس بفاعل مباين لهما اى للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات يحتاج معهما الى غيرهما لا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتى كالحيوان للانسان ايضا اى اللازم فى هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذى جعلهما انسانا ومثلثا جعلهما حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلهما انسانا ومثلثا دون جعلهما حيوانا وذا الزوايا وهو مح واللازم والذاتى وان اشتركا فى هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى المهية لتاخره عنها بخلاف الذاتى لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة المهية ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم حصول الاستعداد للمهية فلا يكون المهية علة تامة لها وكما انها علة ما للوازم فهى علة ما للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد المهية لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان عليتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة الى العلة هى الخارجية واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة غير المعتبر

الضابط الرابع فى الفرق بين ما للشئ من ذاته وهى العوارض الذاتية

وبين ما له من غيره وهى العوارض الغريبة هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق الفاعل وما الذى يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزئها لانه يستحيل رفعها مع انه يوجبها الا انها توجبه اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظة وجوبه بدونه لان المعلولات الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قال لكان ممكن اللحوق و

ما يرتفع

الرفع اذ التعقل بقطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه يستحيل الرفع بالفرض فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شئ مع قطع النظر عن شئ اخر في فرض عدمه فان ذلك الشئ لا يكون علة للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المعينة المخصوصة المنطبقان على كل واحد واحد منهما لا المقدار والوضع المخصوصات كذراع مثلا او اكثر او اقل وكانتصاب وانبطاح ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم والاخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة الى الشئ واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا وان له مدخلا في تحقق الكل وهو كونه علة ناقصة له ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد به وحده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط والجزء الذي يوصف به الشئ كالحيوانية للانسان ونحوها اي ونحو الحيوانية كالناطقية للانسان تسمّاه اتباع الشائين ذاتيا ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب في العرض اللازم او المفارق اي العرضي سواء كان لازما او مفارقا متاخر عن الحقيقة تعقله وللحقيقة لها مدخل ما في الوجوده لان وجوده تبع لوجودها كما تقدم بيانه فيتاخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرض يقابل الذاتي في هاتين العلامتين والعرض قد يكون اعم من الشئ كاسعد

الضابط الخامس في ان الكلي ليس بموجود في الخارج

المثبي للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان اذ لا وجود له في غيره وهو ظاهر **الضابط الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي** على ما قال ان المعنى العام اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق اي الكلي في الخارج لكان له هوية اي معينة متشخصة يمتاز اي ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اي عن الماهيات الخارجية لا يتصور الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت اي تلك الهوية شخصا اي جزئية يمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرناه والاول اصح لان اصطلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشخص كما تقدم وقد فرضت عامة هذا خلف اي كلية لا تمنع الشركة هذا خلف وبعبارة اخرى الموجود لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربعة على شواخصها اي كوقوع الاربعة على جزئياتها او يسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطي اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وساير ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن تسميته المعنى المتفاوت لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك لشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتاخر كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا فاذا تكرر

العقلي او على وجه العروض كما في الكلي الطبيعي باصطلاح بعض المنطقيين
اما الاول فلا شبهة
في كونه غير موجود في الخارج
واما الكلي بالمعنى الثاني اي الموصوف
بالكلية فهو ايضا كذلك بحسب البرهان كما
افاده الشيخ وغيره ولا اختلاف فيه ايضا واما الكلي
الطبيعي بمعنى الماهية من حيث هي اي بلا اشتراط عموم

المقالة الاولى في المعرف والتعريف

الاسماء المسمّى واحد سمّيت مترادفة كالليث والاسد واذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا بكون وقوعه عليها بمعنى واحد سمّيت اسماء مشتركة كالعين على الباصرة والجارية وكانّه احترز بقوله لا بكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عمّا لا يتحد مسمّاه وتكثّر مسمّى المشترك اللفظي وبمثل ذلك يعرف انّه ليس احترازا عن المشكّك فان قيل مسمّى المشترك المعنوي متكثّر باعتبار حصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلت ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الّذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثرة والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهته كالفرس المنقوش او لمجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته الماء او ملازمته كاطلاق اسم الكلّ على الجزء والسبب على المسبّب وبالعكس لتلازمهما يسمّى اى ذلك الاطلاق مجازيا او ذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاوّل وان ترك سمّى منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العامّ كالدابّة التي في الاصل لكلّ ما يدبّ على وجه الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحا ان كان الناقل العرف الخاصّ كاصطلاحات النظّار والصنّاع وغيرهما الضابط

السادس في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو انّ معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصوّر والتصديق ليست كلّها بديهيّة والّا لما جهلنا شيئا ولا كلّها نظريّة والّا لما احتجنا في تحصيله من حيث هو الى الفكر ولا كسبيّة والّا لما حصّلنا على شيء بل بعضها فطريّة اي بديهيّة لا يفتقر الى الاكتساب من حيث هي وغير فطريّة اي

قوله
معارف الانسان
فطرية وغير فطرية اه هذا
الدعوى بمقدمة فطرية واهذا دفع
الاكتفاء بذكرها من غير اقامة دليل كما فعله
بعضهم فان كل عاقل يجد من نفسه انه يجد بعض
[illegible]

هذا ما ذكره بعض المحققين اقول يرد به الاعتراض
لانه غير وارد اذ لا منافاة بين اثبات شيء بطريق
وبين اثباته بطريق اسهل او اصعب بل اراد
التنبيه على مسلك سهل المأخذ
ولعلّ من ذكر الاول
على هذا
التقسيم اراد ان ينبه على الوجه الكلي ولا شبهة في ان
معرفة الشيء على الوجه الاتم اشرف واحكم
تعليقات

بعضها

الضابط السادس فى ان الكلى ليس بموجود فى الخارج

[illegible]

٥١ غيره ورد بان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن بالذات

فلا يتوقف حصوله

بالنسبة اليه على نظر وكسب

او معنى التوقف ان لا يمكن حصوله

الشىء الا بعد آخر واجاب بعض المحققين بانا

[illegible]

فيه ثم قال والحق فى الجواب ان يقال لا نسلم امكان

حصول ذلك العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم

الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس

للشخص فعلم من هذا المقام ان

البداهة والكسب

يختلف

باختلاف الاشخاص والاطوار كما يختلف باختلاف

الاشخاص والاوقات فتامل فيه تعليقات

بعضها غير فطرية يفتقر اليه من حيث هى وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات

الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطرى ودخلت فى قسم

الفطرى لانها لم يفتقر الى الاكتساب من حيث هى تصديقات بل افتقرت اليه من

جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شىء

اخر فالفطرى اى البديهى من التصورات ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على

طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور

طرفيه وان كان بالكسب كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من

الجزء وغير الفطرى اى الكسبى من التصورات ما يتوقف حصوله فى العقل على طلب

وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفى تصور طرفيه فى جزم

العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول

اذا لم يكفه التنبيه والاخطار بالبال كما فى كثير من البديهيات التى يشتمل عليها هذا

الفن على ما صرح به فى التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون

الحاجة الى معلوم واله وكثير من هذا العلم هكذا ويبتنى عليه غيره فلا يحوج الى قانون

اخر ليتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التى للحكماء العظام كمعرفة النفوس

والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها بطريق الرياضات

والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنها غير الخيال

واذا لم يكفه التنبيه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب

امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا يتادى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم

يوصل الى اى مجهول كان بل لكل مجهول معلومات مناسبة هى الموصلة اليه دون

ماعلمها

قوله فاحتيج الى الة اه قيد عليه البيان المذكور انما دل على الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية دموادها على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق لا اليه فلا يتم التقريب واجيب عنه بان وقوع الخطأ بالفعل انما يستلزم عدم مراعاة جميع الطرق الموصلة دموادها ومعلوم ان اليقيني لا يحصل

ماعداها وليست المعلومات المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لابد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لابد له اى لذلك المجهول من معلومات موصلة اليه بل زاد قوله ذات ترتيب موصل اليه اى الى المجهول منتهية اى من معلومات منتهية في التبيين الى الضروريات والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول في التبيين اليه والتسلسل ان لم ينته ولما كان لزوم الدور وبطلانه ظاهرا لامتناع توقف الشئ على نفسه صح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل وقال لا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحمله اولا لعلم بمكتسب قط لتوقفه على مح وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة وهو مح لحصول العلم الكسبي لنا ولان المعلوم ينزل من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل يشبه التام كما سنبين ان شاء الله تعالى والفطرة البشرية لا تفي بالتميز بين هذه الاحوال والا لما خالفت العلماء بعضهم بعضا ولا انتقض الواحد نفسه في وقتين الا من ايد بروح قدسية تريه الاشياء كما هي فاحتيج الى الة مميزة عن الخطاء عن الصواب هي المنطق فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع

فيه **الضابط السابع في التعريف** وشرائطه وتقريره هو ان الشئ اذا ذكر لمن لا يعرف اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشئ لا لمن يعرفه والا كان تحصيلا للحاصل ولان معرف الشئ ما يكون ذاتيا قولا يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك الشئ او لتميزه عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف بامور لا بامر واحد كما ذهب اليه المتاخرون

الصدور وما من فكر الا ويمكن الخطاء في موادته او صورته الا العلوم المنبعة لبعض المنطقيات ولهذا لا يحتاج الى قانون آخر وفيه بحث وهو انه اذا كانت العصمة محتاجة الى جميع المسائل فكان حصول المقصود مستحيلا

اذ المسائل انما يظهر بتلاحق الافكار في مرور الادوار واجيب عنه بان معنى التوقف كما ترجع في الحقيقة الى المعنى المصحح للفناء ويكفي في حصوله الاحتياج الى المنطق بالنسبة الى بعض من ابعاض المسائل سيما ما هو بمنزلة الاعلام في جميع التصديقات غير معذورة اما الاول فلان طالبها ان كان عارفا بها استحال طلبها لكونه تحصيلا للحاصل وان كان غير عارف بها فكذلك لكون الطلب

مطلب الفصل السابع في التعريف وشرائطه

من كون الناطق حدّا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان تصور المجهول انما يستحيل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب ويستلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتاتى هذا في المركب لجواز كون التركيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام فهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك القرينة ان ضم حسبها اقتضت لفظا اخر بان انما فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان انتقال الذهن من شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفردات الا غير فهي لا تكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور مختصة اي تختص تلك الامور بذلك الشئ باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه به او بتخصيص الاحاد وهو ان يكون كل واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا بالشئ كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس او بتخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق وضاحك

فهو

فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك
كان حدا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان عرضا عاما كما اذا بدلنا الماشي بالجوهر
وقلنا انه ماش ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون التعريف بامور لا يختص
احادها بالشيء ولا بعضها بل يختص للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشيء دون
شيء من اجزائه ويسمى الخاصة المركبة لان اختصاصه انما حصل بالتركيب كقولنا
في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان كلا منهما اعم منه والمجموع مختص به وهو
ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء سواء كان تعريفا
حديا او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور
والخفاء يعني في المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اخفى من
الشيء ويكون لا يعرف الا بما عرف به اي ولا بما يكون لا يعرف الا بالمعرف فقول
القايل في تعريف الابن انه الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان في المعرفة والجهالة
ومن عرف احدهما عرف الاخر لان المتضايفين انما يعلمان معا ومن شرط ما يعرف
به الشيء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول مع ان معرفته
سبب لمعرفته لا معه كما في المثال وفي اكثر النسخ قبل الشيء لا مع الشيء او مثال وفي
اكثر النسخ او بمثال وكلاهما يحتاج الى تاويل ليصح العطف على قوله كقول القايل
اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتاويل النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار وهذا مثال التعريف الشيء بالاخفى وهو ظاهر وكذا
قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء بما لا يعرف
الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال والنهار

قال في الرسوم وما كان منها يفهم كنه الشيء ويساوي
المفهوم عن اسم الشيء كان ذلك رسما كاملا وما
كان منها اعم او اخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا
انتهى كلامه ولم يذكر في الحد الاخص لعدم امكانه
وذلك لان الاخص من عوارض الاعم سواء
كان نوعا له او فصلا منقسما او خاصة
للنوع منه والتعريف
بالعرض
لا يكون حدا البتة تعليقات

لا يعرف

لا يعرفها الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول
والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر
اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوى لانه ادخل في الخطاء لان
المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوى
ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من
بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشئ ثم بما لا يعرف الا به
لان تعريف الشئ بنفسه يقتضى تقدم العلم بالشئ على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف
الا به يقتضى تقدمه اما بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب
كما في الدور الخفى اقل شناعة من الظاهر واردى في الحقيقة منه لكثرة المراتب في
تقدم الشئ على نفسه فيه وليس تعريف الحقيقة بمجرد تبديل اللفظ اى وليس تعريف الشئ
عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار وقيل له
ما العقار انه الخمر فان تبديل اللفظ بلفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى
اللفظ وهو انما ينتفع به في معرفة اللغات ومعانى الالفاظ لا في معرفة الحقايق و
الاضافيات ينبغى ان يؤخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع
تعريف احد المتضايفين بالآخر لان العلم بهما معا لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب
تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد
منهما بالسبب الموقع للاضافة ليتحصل معناه في العقل ثم يخص البيان بالذى يراد
تعريفه منهما فيتخصص بنفسه حده من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوى كقولنا في
تعريف الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اى من حيث

ومثاله تعريف الاثنين
بالزوج الاول

تولد آخر من نوع من نطفته فالحيوان احد الذاتين المتضايفتين وهو الاب و
الذات المتضايفة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد اخذناهما ذاتيتين عن الاضافة
وتولد آخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار هذا السبب و
ان يهى التكرار في الحدود والا لامكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من
جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديدها الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار
اختص البيان بالاب من غير ان يكون فيه تشنيع بالابناء وحوالة يتوقف عليه المشتق
يؤخذ ما منه الاشتقاق مع امر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا
في تعريف الاسود انه شيء ما قام به السواد وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها
ايضا مما يجب التكرار في حدودها للحاجة لان الذات الموصوفة بالسواد لها
اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف
هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب
التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي
هو المقصود بالتعريف **فصل** في بيان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقيقية
حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط
الحدية بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا
يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة وتقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية
القول الدال على ماهية الشيء حدا وذلك لمنعه ان يدخل في المحدود خارج عنه (يخرج عنه)
او ان يدخل فيه اذ الحد في اللغة المنع وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا
رحمه الله حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشيء اي هو لفظ

قوله ره حقوقها صعب جدا الخ قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود سئلوني ان املي لهم حدود الاشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر

الضابط السابع في التعريف وشرائطه

٥٧ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه ينفع به في المباحث اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص لكثرة الاجزاء اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء ولان الحقايق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود جزءها العام بجزءها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة من امرين او امور متساوية لها مثلا وتركيب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من الجنس الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق مركبة منهما وليس الامر كذا الا ان هذا الحكم مختص بالحقايق الاصلية اشار الى التقسيم وقال ويكون اي الحد دالا على الذاتيات اي كما في الحقايق الاصلية والامور الداخلة في حقيقته اي حقيقة الشيء كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان جميع اجزاء الشيء واحد سواء يقوم وجود جزءها العام بالخاص او لا ولا يحتمل الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص وتعريف اي واصطلح على تسمية تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على اثار الشيء وعوارضه اذ الرسم هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما وفي كثير من النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفايدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ومن الثاني اذ لفظة الخارجيات الجنس

على ما ينبغى بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ البحث لفظى والمقصود
واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من المشائين جزأ
كالهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعى
مركب منهما يثبته بعض الناس اى من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم وفى
بعض النسخ وينكره بعض الناس اى من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من
الاجزاء التى لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت
الغير المتغير كما ستعرف ذلك الجزء يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير
لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اى الجسم لتعقل الجسم دون ذلك
الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اى اسم الجنس عند الجمهور موضوعا الا لمجموع
لوازم تصوروه اى الا لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس
ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء اذا اثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها
بعض الناس كالاوائل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم
اى الهيولى والصورة عند المنكر لا مدخل لها فيما يفهمون منه اى من ذلك
الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء كل حقيقة جسم متركب اى من المركبات اذا كان
الجسم احد اجزائها وحاله اى وحال الجسم والواو للحال وتقديره والحال ان حال
الجسم كما سبق اى من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس
منها اى من تلك الحقيقة الجرمية الا امورا ظاهرة عندهم هى المقصود بالتسمية
للواضع فلذا كان حال المحسوسات اى فى تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير
المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا اى فى الصعوبة وعدم حصول اليقين

فكيف حال ما لا يحس شئ منه اصلا اى من الجواهر العقلية والنفسية يعنى يكون تعريفها بالحد على ما يذكره المشاؤن اصعب ثم ان الانسان اذا كان له شئ به تحققت انسانيته وهو نفسه الناطقة وهو اى ذلك الشئ اعنى حده المذكور مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم لانه حقيقة جرمية احد اجزائها الجسم وما شابه ذلك لا يعلم منه حقيقته بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة للحقيقة الانسانية والنفس التى هى مبدأ هذه الاشياء لا تعلم الا باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اى فى امتناع معرفة نفسه بطريق المشائين فكيف يكون حال غيره اى من الجواهر العقلية التى لا تعلق لشئ اصلا ولا تحس بمعنى يكون لا محة معرفتها بتلك الطريقة فى غاية الصعوبة على انا نذكر فيما بعد فى هذا البحث ما يجب اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة

قاعدة اشراقية فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات وتقريره انه سلم

المشاؤن ان الشئ يذكر فى حده اى التام الذاتى العام والخاص فالذاتى العام الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التى يفسر بها نوعيته ما هو كالانسانية والفرسية وغيرهما سموه الجنس اى القريب لتلك الحقيقة ولهذا قيده بقوله الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه وان كان ذاتيا عاما للحقيقة اى للنوع لكنه جزء لذاتى عام آخر لها وهو الحيوان والذاتى الخاص بالشئ سموه فصلا ولهذا نظر فى التعريف غير هذا اى وللجنس القريب والفصل نظم فى التعريف اى فى تعريفه ونظم وترتيب صناعى غير هذا المذكور

اذ لا نطیل له قد ذکرناه فی مواضع اخری من کتبنا ولنتمّمهما وهو انّ الجنس کلّی کذا

وکذا او الفصل کلّی کذا وکذا ترکناه وما ذکرناه ثمّ ان سلموا انّ المجهول لا یوصل

الیه الّا من المعلوم ای السابق علیه فالذاتی الخاص للشیٔ لیس بمعهود لمن یجهله

فی موضع اخر ای لمن لم یعرفه فی موضع اخر لعدم وجدانه ایاه فی غیره فانه ان

عهد فی غیره وبذلک عرفه لا یکون خاصا به وقد فرضناه به هذا خلف واذا

کان خاصا به ولیس بظاهر للحسّ ولیس بمعهود فیکون مجهولا معه ای مع الشیٔ

فلا یصح تعریفه به لوجوب تقدّم العلم بالمعرف علی العلم بالمعرّف فاذا عرف ذلک

الخاص ایضا ان عرف بالامور العامّة ای الداخلة فیه وفی غیره او الصادقة علیه

وعلی غیره دون ما یخص به فلا یکون تعریفا له لوجودها فی غیره وامتناع کون

المشترک ممیّزا او الجزء الخاص حاله کما سبق وفی اکثر النسخ علی ما سبق ای فی کونه

لیس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فیکون مجهولا معه فلیس العود ای فی التعریف

والمعرفة الّا الی امور محسوسة ای ظاهرة للحس او ظاهرة من طریق اخر ای ظاهرة

للعقل بطریق المشاهدة والکشف وتلک الامور الظاهرة للحس او العقل انّما تصلح

للتعریف ان کان یخصّ الشیٔ ای الذی یرید تعریفه جملتها ای جملة تلک الامور

الظاهرة بالاجتماع کما تقدّم مشروحا وستعلم کنه هذا فیما بعد یعنی فی الفصل

الثالث من المقالة الثالثة وحاصل ما ذکر هناک انّ التعریف انّما یمکن للحقایق

المرکّبة من الحقایق البسیطة لمن تصوّر الحقایق البسیطة متفرّقة فیعرف المجموع

بالاجتماع فی موضع ما ثم من ذکر ما عرف من الذاتیات لم یامن وجود ذاتی اخر

غفل عنه وللمستشرح او المنازع ان یطالبه بذلک ولیس للمعرف حینئذ ان یقول

قوله دون الجنس کلی کذا وکذا ای کلی مقول علی

مقول علی
کثیرین مختلفین
بالحقائق فی جواب ما هو ترکنا
بحذف لفظ الکلی فی هذا التعریف و
الاولی ایراده لان لفظ المقول علی کثیرین غیر
مغن عنه اذ الکلی جنس للجنس وذکر الجنس واجب فی

لها افراد اصلا لیست اجناسا لشیٔ فلا باس بجزء وبهار
من ههنا یتضح ان المنحصر فی الخمسة هو الکلیات
التی هی افراد بحسب نفس الامر لا المفهومات
ولذا فالاولی ایراده ثم
الواجب لظهور المراد
وذلک لانه
حیث یورد التعریف عقیب ذکر الکلی وتقسیمه علی
الخمسة فیظهر ان کلا من الخمسة فرد منه اولا فقد رسمه
اوحده الناقص

[illegible] في التعريف وشرائطه

لوكانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثيرة من الصفات اى من صفات الاشياء
غير ظاهرة اى لنا فان معارف الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا
ولا يكفى ان يقال لوكان له ذاتى اخر ما عرفنا الماهية [illegible] فان نفى التالى وهو
معرفتنا الماهية ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال انما يكون الحقيقة عرفت
اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتى اخر لم يدرك كانت معرفة الحقيقة متيقنة
بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبين ان الاتيان على الحد كما التزمه المشاؤن
اى من تركيبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتى
لم يعرف فلصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا
عدلوا فى اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة
من الخواص وصاحبهم اى وصاحب المشائين هو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة
ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات بامور تخص بالاجتماع كقولنا فى تعريف
الانسان انه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الاظفار لان كلا منها
وان جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات
وبه يتحصل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية اخرى لم نعرفها
ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم
والعناية فانه اذا اعتبر بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة
كان حدا تاما لا يمنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان
ناطق عريض الاظفار فان كل واحد مما ذكر فى الاول ذاتى بحسب المفهوم و
العناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان منها وهذا ليس

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

حاشية في ابر القسمة والتركيب في توفية الحدود فمن ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكن بطريق القسمة وان ارسطاطاليس يرى انها انما تكون بطريق ...

بين اللزوم له وان لم يعلم اختصاصه له في اول الامر فانه معرفة الشيء وان لم يحصل الا بالخاصة لكن لا يجب ان يعلم اولا الاختصاص اذ معرفة الشيء بالخاصة حصول صورة في العقل وصورة الشيء غير صورة ...

ورسم لانه باللوازم والراسم يعترف ان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات بل الامر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحادّ بحسب لغايته فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم فالحدّ بحسب المفهوم اعمّ مما بحسب الحقيقة وقد يتفق مرتفعا لهما يقرب مما هو بحسب الحقيقة وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي المنقسم الى الحدّ والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرّف اما ان يتركب من الجنس القريب والبعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحدّ والثاني اما ان يتركب من الجنس القريب والعرض العام والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف النفس انه شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبري واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لابدّ فيهما من تناسب ما اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القائس يجري حكم الكلي على الجزئي فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدّره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذ من تتبع القرية قرية فقرية بالخروج من واحدة الى اخرى فالمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي فالمطلوب وهو الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وبالعز الاشتمال لابدّ فيه من تشابه بينهما تشابها

قوله والاول هو الحدّ فيه نظر لان الحدّ قد يكون مركبا من غير الجنس والفصل فان من الاشياء ما يكون حقيقته مركبة من امور متباينة فلا محالة يوجد في حدودها تلك الامور وقد وقعت الاشارة اليه في العبارة المنقولة عن الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية والمصنف ايضا قد صرح به في مواضع من كتبه فلا وجه للاختصاص بالجنس والفصل في الحدّ اللهم الا ان يخص المطلوب بالماهية المحققة

اسماء اراد بها مفهوماتها انما يشتمل بالضرورة على موضوعاتها لا على حقائقها في انفسها فانها يكون غير مشتملة من حيث المهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحدّ التام

مقومات الماهية دون مقومات الوجود فكانت من تلك المهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما اجناس وفصول فحدود الناقصة يشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتمل على الموضوعات من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم

الضابط الاول في تعريف القضية والقياس

٤٣

بقياس بل هو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا
باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس للقسم الذي هو الاستقراء التام كالبرهان الذي
يذكر فيه المثال حشوا فقال

المقالة الثانية

في الحجج ومباديها اي القضية واصنافها وهي يشتمل على ضوابط

الضابط الاول

في رسم القضية والقياس واصنافهما ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس
فقال هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول
خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا ينسب الى صواب او خطاء الا باعتبار مقارنة
حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني
والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض
من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا
ويراد اريد تفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته
اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير
المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فبهذا عرف اسم الخبر
بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين سائر التراكيب
وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن والقياس
قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه قول آخر فالقول جنس القياس ان كان
مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والذهني
بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم عنها
لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

القضيّة الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانّا ما لم نقل مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلّيّة وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن لها عكس وسياتي بيان انّ الحكم التصديقي لا يلزم من اقلّ من مقدّمتين لكن المجامعة في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انّما يستقيم اذا كان المراد باللزوم البيّن لا ما هو اعمّ منه وانّما قال من قضايا لا من مقدّمات لئلّا يكون التعريف دوريا اذ المقدّمة قضيّة جعلت جزء قياس وقال اذا سلّمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدّمات نحو كلّ انسان حجر وكلّ حجر حيوان لانّهما وان لم يكونا مسلّمتين لكنّهما بحيث اذا سلّمتا لزم عنهما لذاتهما قول اخر هو ان كلّ انسان حيوان ولو اشترط كونها مسلّمة في نفس الامر لما كان الحدّ جامعا لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من اللزوم ما هو اعمّ من البيّن وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاوّل وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري الّذي لا يكون لخصوصيّة المادّة و فرق بين كون اللزوم ضروريّا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاوّل واحترز بقوله لذاته عن امرين على ما نصّ عليه في التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذا صدق ما يتوهّم انّه نتيجتها لخصوصيّة المادّة صادقة كانت ام لا امّا الاوّل فكقولنا كلّ انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانّه يصدق مع ذلك على سبيل الاتّفاق لا على سبيل اللزوم كلّ انسان ناطق وامّا الثاني فكقولنا كلّ انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانّه يصدق معه كلّ انسان ناطق وليس ذلك للمادّة الصادقة لكونها كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقيّة التمثيل بالحروف دون الموادّ ليجهوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وتعرية الصور عن الموادّ التي ربّما كانت موجبة للزيغ

انتهى

قوله رح وقال اذا سلّمت ليدخل فيه الخ ١٤
يعني ليس
بعضه بكونها مسلّمة
في نفسها بل انّها وان كانت
كاذبة منكرة وهي بحيث لو سلّمت
لزم عنها غيرها دخلت فيه فانّ القياس
من حيث انّه قياس ينقسم شاملا لكنه يكون بحيث ان خذ
بحيث يشمل البرهانيّة وغير البرهانيّة من الاقسام الاربعة
[illegible]
وهذا جواب عن سؤال ... وهو النقض بقياس
ينتج من مقدّمة او مقدّمات ممكنة غير ضروريّة
فكيف يلزم عنها قول آخر بالضرورة
والنتيجة تتبع اخسّ المقدّمات
فالجواب انّ
المراد
انّ اللزوم ضروري لا انّ اللازم ضروري تعليقات

الضابط الاقوى في تعريف القضية والقياس

ابن حاجب نقل جمع بدارد

قوله الشارح ويسمى هذا القياس استثنائيا لان القياس اما مشتمل على احد طرفي النتيجة بالقوة القريبة او لا الاول يسمى قياسا استثنائيا والثاني اقترانيا والاستثنائي لاشتماله على احد طرفي النتيجة بالقوة لا بالفعل لم يجز ان يكون النتيجة هي نفسها احدى المقدمتين

عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد لخصوصية لا للصور المقترنة على ما بين من المثالين وثانيهما ان نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا لمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالذات لا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض وآخر فيقول لاخر عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحدة منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به ما لم يكن نسبته مخصوصة الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء ولا لكان قولنا لا شيء من ج ب وبعض ب آ منتجا في اول الاشكال لبعض آ ليس ج مع حكمنا بعقمه بل انما يكون قياسا ما استلزم قولا يوضع او لازم ينافس به اجزاء القياس وبهذا يمتاز الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان آ ب فج د لكن آ ب اعترفتم انه قياس وهو منتج ج د وليس ذلك قولا اخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزءا من قياس فلا استغناء بها والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم

قوله الشارح لكن لابد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه يعني لكن ان كان شايعا صنعا فلابد ان يكون مفاده الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم واما قوله فيكون معناه ان الشئ الذي يقال له انسان فهو بنفسه يقال له حيوان فهو مخصص بما يكون قضية متعارفة كما هو المشهور دعيرالعدم صدق ما ذكره على القضية الطبيعية مع ان كلامه الدال على حصر احد في حمل الشئ على نفسه وما ع

عليه يسمّى موضوعا والمحكوم به يسمّى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انّا اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه انّ حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والّا لكان عديم الفائدة لكونه حمل الشئ على نفسه ولا انّهما متغايران من كلّ وجه والّا لم يصدق على احدهما انّه الاخر لكن لابدّ من الاتحاد من وجه فيكون معناه انّ الشئ الّذى يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبّر عنه بالشئ قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فانّ ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك مضافان اليه وسمّيت الثالثة حمليّة مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يحصل من القضيّتين قضيّة واحدة بان يخرج كلّ واحدة منهما عن كونها قضيّة ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمّى شرطيّة متصلة هذه التسمية اعني تسمية المتّصلة بالشرطيّة مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن بحرف الشرط من جزئيها كان وكلّما واذما وحيثما وامثالها يسمّى المقدّم وما قرن بحرف الجزاء وهو الفاء يسمّى التالى وان اردنا ان نجعل منها اى من الشرطيّة قياسا ضممنا اليها قضيّة حمليّة لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عين التالى كقولنا الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانّه اذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والّا لم يكن اللزوم محقّقا ويسمّى هذا القياس استثنائيا وهو مركّب من شرطيّة متّصلة او منفصلة ومن قضيّة استثنائيّة حمليّة

ان كانت الشرطية متصلة مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين
او من شرطية وحملية وهي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف
الاخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات
لتكرره تارة حال كونه جزء من الشرطية وتارة حال كونه يستثنى ويشترط فيه ايجاب
الشرطية والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج
فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال
بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع
الاتصال فان استثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان
يتحقق كذا دايما وفي جميع الاحوال والعين كذا دايما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت
الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد
مغاير الحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي اذ
قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع
الاخص وكذبه كقولنا لكن ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز
ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون
وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع
الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن
رفع الاعم وكذبه كقولنا ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو
في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا
هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانت

٤٧) المحمول بهيئته لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود وهذا هو المسمى بالحمل الذاتي الاولي لكونه اولى الصدق والكذب واما ان يعني به انه الموضوع متحد بالمحمول فانا ووجود الاتحاد ا ما

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشئ اما شجر او حجر فيسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشئ مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه مح ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز كذب الاخص مع صدق الاعم واما لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشئ مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو مح ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما الجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو مح وان كانت في طرفي الثبوت والانتفاء فتسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الجمع بين اجزائها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظها جاز تركبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو

بانفسها في الذهن فلا بد في ثبوت التناقض
بين القضيتين من اشتراط وحدة الحمل
ايضا بعد الوحدات الثمان
للمشروط بها في التناقض
لئلا يكون
قولنا الجزئي جزئي مع قولنا الجزئي ليس بجزئي
متناقضين عند تغاير الحملين بل عند اتحادهما
تعليقات

مطلب الاول في تعريف القضية والقياس

بين اى جزئين كانا امتنع تركبهما من ثلثة اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الجزئين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم مشروحا وان اريد ان يجعل منهما اى من الحقيقية قياس استثنائى يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا لكنه زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقى كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض ما يتفق اى ويستثنى نقيض ما يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقى كقولنا فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة و استثنى نقيض واحد كقولنا لكنه ليس بجنس فيبقى منفصلة فى الباقى كقولنا فهو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تركبت منفصلة من متصلتين كقولهم ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود وقد تركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود والتصرفات فيه اى فى تركيب كل من المتصلة والمنفصلة من قضيتين كثيرة وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة ولكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى بالطبع كما هو فى الوضع لجواز ان يكون التالى اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون العكس كان فى طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى طبع التالى ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة فى المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة

ستة او جزئيات بهذه الاجزاء وثلثة مختلفة الاجزاء

كالثلثة الاولى كالمركب من الحمليتين او متصلتين او منفصلتين والثلثة الاخرى كالمركب من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة

عكسها كعكسه واما امثلة المنفصلات فهى من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس غاربة فالليل موجود

وكذا

وكذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها لتجرت الاقسام لا الى نهاية وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن كان قريحة له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح باللزوم او العناد فيقول طلوع الشمس ملزوم وجود النهار او يعانده الليل فكان الشرطيات محرفة عن الحمليات اى كل شرطية في تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتهما وهو ظاهر ولانه لا يتغير بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل جزئيها الاحوال خارجية مصنفة لا منوعة جعلت الحملية والشرطيتان اصنافا لا انواعا

الضابط الثاني

في حصر القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فنشرع اولا في الشرطية وقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان هو كان او اما واما فيصلح ان يكون اى الحكم باللزوم والعناد دائما اى في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فتعين اى ذلك الحكم انه في كل الاوقات او بعضها والا يكون مهملا مغلطا وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان فتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا بمقتضى التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل انما هي صالحة لهما فتعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون

اهمالا

الضابط الثاني في اقسام القضايا

اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غني عن الشرح فالقضية التي موضوعها شاخص اي جزئي
تسميها شاخصة اي جزئية كقولك زيد كاتب والتي موضوعها شامل اي كلي وعيّن
فيها الحكم على كل واحد اي المحصورة الكلية هي كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من
الناس بحجر في السلب اي السلب الكلي فان لكل قضية ايجابا وسلبا اي اثباتا ونفيا وفيما
تخصص بالبعض اي والحكم في الموضوع الشامل الذي تخصص ببعض افراده اي المحصورة
الجزئية هي كقولنا بعض الحيوان انسان وليس وتسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا
مثل كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرهما نحو لاشئ ولا واحد في السلب
الكلي وليس كل وليس بعض وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار
الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها
والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كقولنا ليس بعض الناس
حجرا اي لاشئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلي ويستعمل للايجاب
المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان
والقضية المسورة اي وسمي القضية المسورة محصورة وهي اما كلية او جزئية وكل
منهما موجبة او سالبة والمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة
كانت او سالبة سميناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي اي
وسمينا التي عيّن فيها الحكم على البعض اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة
مهملة بعضية لما في البعض من الاهمال وفي المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون
اذا كان اي اذا كان ا ب فج د مثلا اي اما اي قد يكون اما ا ب او ج د والبعض قيد
اهمالا ايضا فان ابعاض الشئ كثيرة فليجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصا

ولكن مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط

ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس والنقيض اي انما ينتفع

بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع فيها

الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اي يجب

ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تحرزا عن الاهمال المغلط كما في قد

يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقا فيقال

كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب او سباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض

اي بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشيء والحاصل ان بعض احوال المقدم

في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا مهمل مغلط يجب جعله

كليا ليؤمن الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك ذاك واعلم انه ليس المراد من المتصلة

الكلية اللزومية ان التالي لازم للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل

واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون الحمار ناهقا

او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات

متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتاثير في الاستلزام ولان المقدم كلما صدق

مع صدق تلك التقادير يصدق التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا

لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة ولا

لزومه في السالبة متعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع

اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل

تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا التي يمكن فرضها

لا التي يفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدم ثاني التالي مع فرض ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لانه الدوم مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلاثة بمتساويين واما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة ويظهر كل ما ماذكرنا بجعله الجزئية كلية باخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان يفهم معنى المتصلة الكلية والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات التي اوردها المتاخرون واذا انفحصت عن العلوم اي الحقيقة التي هي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال البعض الشيء مهملا دون ان يعين ذلك البعض فاذا عملت على ما قلنا لا يبقى القضية الا المحيطة فان الشواخص اي القضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم اي الحقيقة اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة وح يصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر في احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة التصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب في تحقيقه ان الموضوع والمحمول يجري من الحملية مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة يجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال من حقها الخ واللفظ الدال على تلك النسبة كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى رابطة وقد تحذف اي الرابطة حذفا لا في المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

قوله والسالبة التي يكون سلبها قاطعا ٧٤
للرابطة ا ه

هذا تخصيص منه على
ان للنسبة الحكمية في القضية
السالبة ليست وراء النسبة الايجابية
التي هي في موجبتها وان مدلول العقد السلبي
ومفاده سلب تلك النسبة وليس فيه نسبة سلبية
وكذا في سلب الاتصال وسلب الانفصال ليس فيه
اتصال ولا انفصال وانما يقال للسوالب حملية و
متصلة منفصلة على التجوز والتشبيه تعليقات

كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا يحذف في البعض كما في الفارسية الاصلية

اذ لا يحذف فيها لفظة است من قولهم زيد دبير است ويورد بدلها اى بدل

الرابطة هيئة ما مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام في الموضوع دون المحمول

كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبرى الا ترى

انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول خبريا

كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة

فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة

له ولا يفهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد تعود

اى الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذى يتضمنه لفظة كاتب الذى

هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما محمول يحتاج الى ارتباط

اخر بالمبتداء وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو ولمغايرة مدلول الرابطة لمدلول

الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا او كلمة يعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم

والسالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغى ان يكون السلب

اى حرف مقدما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب

ايضا بالرابطة اى كما ارتبط المحمول بها فصار اى السلب جزءا جزئيها اى احد

جزئى القضية وهو المحمول فالربط الايجابى بعد باق كما يقال في العربية زيد هو

لا كاتب فان الربط الايجابى باق وقد صير اى الربط السلب جزء المحمول فانه من

شانه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللاكاتب وهو المحمول والقضية الموجبة

يسمى معدولة اى موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة

الضابط الثاني في اقسام القضايا

واذا تقدم عليها كانت سالبة وربما يوجد في بعض اللغات

كالفارسية ان حرف السلب يتقدم الرابطة

٢٥ ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم

زيد نابينا است

فلما كان نظر المنطقيين

انما هو الى اللغات لا للغة

العربية اما الاول فدونوا المنطق ونقلوه

منها حكموا اولا بانه ينبغي ان يكون السلب مقدما

على الرابطة في السالبة ومتاخرا عنها في الموجبة ولما

السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه وفي غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتاخرها في

السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتاخر بحسب اللغات الاخر فان تقدم السلب

على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نادبير است والتاخر عنه يقتضي السلب

كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين فالمعتبر في العدول ان يربط

السلب بالمحمول بحيث يصير جزء منه سواء كان مقدما على الرابطة كما في الفارسية

اعلم ان في هذه القضية ان حرف السلب

او متاخرا عنها كما في العربية بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان جزء الموضوع او

المحمول في الموجبة الا ان الاول يكون موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة

المحمول الا ان يكون السلب قاطعا لها اي للرابطة فانها ح يكون سالبة واذا قلت كل لا

زوج فرد فهو ليجاب الفرد على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة لكنها

معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد هو لا كاتب وبين

السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول

نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو وان يضع ان حرف السلب اذا تاخر

عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فان القضية موجبة معدولة صادقة او كاذبة

واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة

البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية

السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة له في المتصلة

السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون

عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون

الذهن
متصورا واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت في

لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا اما في الخارج فان كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه فكانه قيل زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصير بخلاف قولنا العنقاء هو في الاعيان لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدقان والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه ليس لا يكون الا على ثابت عيني كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لان القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجيء عليه الكلام انما تم في الدقيقة الاشراقية التي في السادس والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفي اكثر النسخ ان تكررت السلوب فيها والربط اللزومي والعنادي باق كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة لانك اثبت اللزوم والعناد بين لنا فلبقاء الربط اللزومي والعنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من غير اعتبار حال اخر اي كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب

بجهات المعدولة فان دخول حرف السلب ... الاول النفي ... المحمول

يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت بعض الانسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا

فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب لما تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن

كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض

لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح واذا قيل ليس لا

شئ من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون البعض كاتبا

لان قولنا لا شئ من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس

على لا شئ يسلب السلب الكلي وح يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان

يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي فكان

متيقنا من غير تعريض لحال البعض الباقي ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب

وعلى هذا يكون ليس لا شئ سور الايجاب الجزئي وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب

المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابها باثبات اللزوم والعناد لا يكون

طرفيهما موجبا **الضابط الثالث** في جهات القضايا وتحقيق الموجبة الكلية

في الجهات بتلخيص مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان

الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من الناسخ

والصحيح هذا هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى

الواجب او ضروري العدم ويسمى الممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن

فالاول كقولك الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان حجر والثالث كقولك

الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود

جهات القضايا دوراتها في صناعة الميزان ...

المحمول الذي

هو الوجود وبعض ... البصيرة زعم ان هذه مغايرة

لكنه بحسب المعنى ... لو لم يكن مغايرة لزم ان يكون لوازم الماهيات منضمة

ذاتيات الاشياء واجبة الوجود لذواتها ...

دغير الوجود متحقق به بالعرض وان كان في ظرف اتصاف

الماهية بالوجود ثبوت الذات والذاتيات

في انفسها متقدمة على اتصافها بالمفهوم

الوجود بخلاف ...

الواجبة فان

مصداق

الحد في قولنا الباري موجود او عالم ... الموضوع

ونسبة

ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا وهي واضح واما الجهة فهي ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها اولم يتلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان اولم يطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا اليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي النسبة في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما الابد وان يكون الا احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا اليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا اي وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى العامة غير ما نحن فيه وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو فيكون ضروري الوجود وقد يكون ضرورية العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن

سلب الايجاب
المقيد بكل وقت
فسلب الحجرية عن الانسان دائما
يرجع الى سلب ايجاب الحجرية له في اي وقت
فرض من الاوقات فلا فرق في الحقيقة بين ان السلبية

ذاته بذاته وحال الممكن بل الشيء مطلقا في الواقع اما
الوجوب واما الامتناع لانه اما موجود واما معدوم
لا ثالث لهما واما التقسيم الى الثلثة
فهو انما وقعت بحسب حال الشيء
بالقياس الى نفسه
مع قطع
النظر عن الغير واتصاف الموجودات الامكانية
بها اي موجودات بوجودات بالامكان من قبيل
اتصاف الشيء بحال متعلقه اعني الماهيات فالوجود
المحمول انما يتصف بالامكان بمعنى ان له ماهية
مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم فعلة

غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود افراد العنوان لان مفاد

هو الاتحاد في

الوجود بين افراد العنوان

وافراد مفهوم المحمول كلا او بعضا وان

اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم بل

ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشيء واللاممكن والمعدوم

المطلق ونظائرها واما الاستدلال الذي ذكره على وجود كل مفهوم في نفس الامر

بانه ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق فاقول في دفعه ان ما ذكره شبهة

مغالطة فان وجود مفهوم الشيء كالجوهر مثلا غير وجود ذلك الشيء بناء على ان وجود كل شيء عبارة

عن كونه بحيث يصير مبدأ لآثاره المختصة ومنشأ لاحكامه الخاصة فثبوت عنوان الاشياء في الذهن والحكم

عليها باحكام ثبوتية لا نقتضي بها الا وجودها باعتبار ما في الذهن بذواتها فضلا عن وجودها في نفس الامر فان وجود

مفهوم مثل الحركة والزمان والدائرة والهيولى والعدم واشباهها اذا حصل في الذهن فليس المحصول هناك

ذات الحركة والزمان وغيرها فان قلت اليس سلب الشيء عن نفسه محالا فكل شيء يصدق على نفسه فمفهوم

شريك الباري اذا حصل في الذهن يصدق عليه انه شريك الباري وكذا مفهوم الحركة والزمان يصدق

عليها الحركة والزمان فثبت ان مفهومات هذه الاشياء صادقة على امور حاصلة في الذهن قلنا لا نسلم ذلك

ان اريد به صدق الشيء على نفسه بالحمل الشايع الصناعي اذ من الاشياء ما لا يصدق ولا يحمل على نفسه بهذا

الحمل كمفهوم الجزئي واللاشيء واشباهها وسلم ان اريد به الحمل الاولي والذي يقتضيه استحالة سلب الشيء عن نفسه

هو هذا لا ذاك ومناط كون الشيء موجودا في ذهن او خارج هو ان يصدق مفهومه عليه بالحمل الشايع وهذا هو

المستند لوجود الموضوع في الحكم الايجابي بحسب ظرف الحكم فيطلب المساواة التي توهمها بين موضوع الموجبة وموضوع

السالبة من هذه الجهة وسيجيء ثبات المساواة بينهما من جهات اخرى ومن الناس من اثبت المساواة

بين الموجبة والسالبة في تحقق الموضوع مستدلا بان صدق السالبة يكون بانتفاء المحمول عن

الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ

سلب الشيء عن نفسه غير صادق وهما يتوقفان على تمايزهما في

نفس الامر والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيان

في نفس الامر للموضوع والمحمول فيجب ان

يكون موصوفهما ثابتا

موجودا فلا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم وهو مدفوع بانا لا نسلم ان

79

د بر بدان به سلب اقتضاء ضرورة له ولا اقتضاء ضرورة

انتفاء

الموضوع او انتفاء

نسبة ورفع الامكان

في الوضع الاول هو سلب ضرورة

الطرف المقابل للوجود وانما وصف هذا

الطرف منه باب وصف الشيء بحال متعلقه الضرورة

سلب ضرورة احد الجانبين لا بخصوصه والتلازم

مع تغايرهما بالمادة بتفاوت في الوجود

والتي عشرة

ورد عليه المحقق الطوسي بان

نقضه من فهم هذا المثال التبعيض وفي قولنا

كل عشرة بعيد التبيين فهذا المثال لا يشتمل على مقاله

بحاسبه اكثر الاسم فيقال ان المثال الصحيح ان يقال مثلا كل من في البلد

شخص واحد وليس يحتمل ان من اشخاصا وحدا ويمكن منع القول الثاني الا ان يقيد

الوحدة بالحقيقية والامر في ذلك هين واما الايجابيان فاولهما اعني كل جسم كل ذات موصوفة

بجسم بالفعل وان لم يكن ماخوذا مع جسم او مجتمعا بجسم لصحة قولنا كل متحرك قد يسكن ولا ما هو طبيعة جسم كما في المثال

على ما قرره ذلك لان لفظة كل لا يضاف اليها الا ان كانت ذو الحكم متضمن ويستلزم احكاما كثيرة بعضها ايجابية

والموجودات العينية من غير تخصيص باحد الصنفين خلافا لجماعة من المنطقيين حيث ذهبوا الى ان المراد ما

يوجد منها في الخارج فقط واما الاحكام المتعلقة بناحية المحمول فمنها ما يختلف بحسبه القضايا والموجهات من

الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والدوام الذاتي والوصفي والضرورة الوقتية وغير

ذلك وهي كلها زائدة على مفهوم قولنا كل ج ب بل معناه كل ما هو موصوف

بجيم بالفعل فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه

موصوف به بالضرورة او دائما او وقت كذا او

حال كذا فان جميع ذلك اخص

من مفهوم كونه

موصوفا به مطلقا فهذا هو معنى قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهو بعينه مفهوم

القول المطلق العام من الايجاب الكلي فاذا زيد عليه امر يصير منه الموجهات فقد تبين بما ذكرنا ان التوجيه

يقابله الاطلاق تقابل العدم والملكة في الاعتبار فهذه شرائط الموضوع والمحمول التي تتم بها الكلية

الكلية جميع الصور المحتملة وفي اهمالها مفاسد شتى تعليقات ١٢

تمت الى سنة ١٣١٤

الاجوبة

الاقرب والابعد

يحصل الامر كما ذكر

البحث في هذا الكتاب

كانت موضوعة للشخصية واذا اخذت

مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا

يخلو اما ان ينظر اليها من حيث وقوعها

على الكثرة او ينظر الى الكثرة

من حيث تلك الطبيعة

مقولا عليها ففي

الاول

يصير موضوع القضية الطبيعية وفي الثاني ان كان

القيد حاصر الجميع بما هي مقولة عليها واليه الاشارة

في قول المصنف ثم تعرضت للشواخص اي

يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه او بعضها

بها وكانت موضوعة للمحصورة الكلية والا فللمحصورة

يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب لغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا ان لفظي قسمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق الممكن على شئ منهما بحال وشرط وانما قلنا ان لفظ قسمي الممكن لان قسميه وهما الواجب والممتنع لذاتهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق على الممكن كالقسمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان عليه على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه له ان كل واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم ج معنى عام اى كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت للشواخص التي تحته اى للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد اذ ليس معناه اى معنى كل ج ب جميع الجيم اى الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول كل انسان يسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس يسعهم دار واحدة ولا كلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه عام ونوع ولا يقع كل واحد من جزئيات ج موقعه ولا كليته اى كلية مفهوم ج اذ يحمل ج على كل واحد ما ليس كل مفهوم الشئ كاللازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما تعرض غيره لهما لان كل ج يحمل الكل

المجموعي

ما علم ان كلا من الوجوب والامتناع لم يكن لذاته يكون بالغير فيصدق بتميزهما على الممكن لذاته بخلاف الامكان فانه لا يكون بالغير ... [illegible]

الامكان لا غير فلو كان في الوجود شيء لا يكون ممكنا الا الواجب بالذات لكان الواجب لذاته ممكنا بالقياس اليه وهذا حال الواجب لذاته بالقياس الى المهيات انفسها عند من لم يجعلها مجعولة لان وجوداتها مرتبطة اليه دون انفسها

وكذا الممتنع يعرض له الامكان بالقياس الا الى ما ليس معلولا لعدمه وكل ممكنين لا يكون بينهما علاقة ذاتية فلكل منهما امكان ذاتي وبالقياس الى الآخر تعليقات

المجموعي دون كلي الجسم وكليته مفهوم فتعرض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان
نعرض في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الجسم من حيث هو جسم بل الذات
الموصوفة بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا ما صح ان المتحرك قد يسكن وصحته
لعدم اخذه من حيث هو متحرك اذ لو اخذ من حيث هو متحرك لما امكن ان يسكن
البتة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شئ ولا من حيث هو ج والا لما صدق
كل اسود جامع البصر بل يجب ان يؤخذ مع استواء النسبة الى شرط من حيث
هو ج وشرط لا من حيث هو ج واذا رايت في القضايا مثل قولك كل نائم يجوز
ان يستيقظ مثلا دريت ان مقتضى قولنا كل نائم ليس النائم من حيث هو نائم فانه
مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي
يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو
فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه بل الشخص بانه اب اي بل
معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير
الك ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير
بل لا حال كونه متحركا فضروريته متوقفة على شرط يعني الحركة فيكون اي تغير كل واحد
واحد ممكنا في نفسه لما تقدم ان الواجب لغيره ممكن في نفسه ولا نعني بالضرورة
اي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فحسب واما ما يجب بشرط من وقت
وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني به ايضا ما هو ج في الاعيان والا ما صدق قولنا
كل خلاء بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا ما صدق كل انسان
حيوان بل نأخذه على ما يعم الموضوع في اخذ الوجودين الخارجي والذهني ولا ما هو

الموصوف

ج دائماً او الّا لم يصدق كلّ منخسف قمر ولا ما هو ج لا دائماً او الّا لم يصدق كلّ ممكن محتاج بل
لا يشترط الدّوام واللادوام فيه ولا ما حقيقته ج لصدق كلّ متحرك متغيّر ولا ما صفته
ج لصدق كلّ جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوّة كالنّطفة الّتى هى بالقوّة والامكان انسان على
ما هو مصطلح الفارابى بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرّئيس ابى على فانّه المصطلح
عليه فى مباحث صاحب الكتاب بل فى مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فانّ الاوّل
مخالف للعرف والتّحقيق فانّ ما يصحّ ويمكن ان يكون انساناً كالنّطفة لا يقال انّه انسان
فالحاصل انّ معنى كلّ ج ب هو انّ كلّ واحد واحد من افراده الشّخصيّة وغيرها وبالجملة
ما يفرض فى الذّهن انّه ج بالفعل ممّا لا يمتنع ان يكون كذلك فانّه من القيود المعتبرة كان
موجوداً فى الاعيان او غير موجود فيها وموصوفاً به دائماً او غير دائم وكان حقيقته ج
او صفته ج فانّه ب من غير زيادة متى وفى اىّ حال بل على ما يعمّ للوقت والمقيّد و
مقابلهما فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة يتعلّق بنتائج الاقيسة
وغيرها وفى الاخلال بها مفاسد لا تعدّ ولا تحصى كما يظهر لمن تامّل فى منطق المتاخّرين
من الاشكالات الّتى اوردوها على المتقدّمين فانّ مرجع اكثرها الى الاخلال بتلك الشّرائط
على ما يتّضح لمن تامّل فيه حقّ التّامّل انّه وانّما اشترطت هذه الشّرائط ليعمّ كلّ ج ب جميع
الصّور المحتملة ولا يختصّ بعضها على ما اتّضح من الامثلة ولانّه انّما ينتج القياس اذا كان المعنى
ما ذكرنا دون ما نفينا الا ترى انّا اذا ضممنا الى قولنا كلّ ج ب وا ومعناه انّ كلّ واحد واحد
ممّا هو موصوف بـ ب بالفعل هو ا تعدّى الحكم من الاوسط الى الاصغر لانّ ج من افراد ب الموصوفة به
بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكلّ المجموعى فانّه لا يتعدّى الحكم منه اليه الا ترى انّه
يصدق زيد انسان وكلّ انسان اى جميع الناس لا يسعهم دار واحدة ولا يصدق

زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره تما فنفيناه لا ينتج والعلة فى الكل عدم تكرر
الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وقوله

حكمة اشراقية فى بيان رد القضايا

كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما نقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت وهو القطع وفى اكثر النسخ فهذه هى الضرورية البتاتة وهى الضرورة التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعملة فى العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهى ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لا غير فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة فى الكل هى الضرورة المطلقة ولهذا يرتبط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء للمحمول بل للمطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى فى مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا انا نعلم انه بالضرورة كذا كما فى المثال المذكور نقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا يورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد اى من الافراد الشخصية وقتا ما كالتنفس صح ان يقال كل انسان بالضرورة يتنفس وقتا ما وكون الانسان ضروريا التنفس وقتا ما يلزمه ابدا او كونه ضروريا اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت اى الذى

فان المعنى مختلف وذلك لان الحيوان الذى هو الجنس لو لم يكن محمولا على الانسان وغيره لم يجب وايضا الحيوان بشرط لا شئ هو المادة ومادة الشئ غير جنسه بالاعتبار فكيف جعله جنسا وايضا هو الجزء والجزء سابق فى الوجود فكيف

الذى هو الجنس والذى يحمل على الانسان كلاهما حيوان لا بشرط شئ فلا يكون بين الاوسطين تغاير من هذا الوجه بل وجه التغاير ان اخذ قيد فى احدهما وترك قيد فى الآخر فان الحيوان لم يعتبر كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم والجنسية ولهذا لا يتصف بهما اذا اخذ مع قيد عدمى او وجودى كالمجرد عن الفصول او المأخوذ مع احدها وبدون ذلك الاعتبار محمول على الانسان ولهذا يحمل عليه اذا كان مشروطا بقيد ايضا كالحيوان الناطق ويحمل

فيه النفس ضرورية ايضا امر يلزم ابدا اي في الوجود الخارجي وهذا زائد على الكتابة فانها
وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا والغرض ان الامكان للممكن
ضروري سواء كان الممكن ضروري الوقوع او اللاوقوع في وقت كالتنفس واللاتنفس او لم يكن
كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية كانما جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان
بالضرورة هو حيوان او يفرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان
نقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون
حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيره اي وفي غير المذكور
الذي هو القضية الضرورية والمراد ان في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من
ادراج الجهة في المحمول ليامن من الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة
هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نتعرض للسلب
بعد تعرضنا للجهات اي من جعلها اجزاء للمحمولات فان السلب التام اي الحقيقي الصادق
هو الضروري اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل
اي السلب الضروري تحت الايجاب اي الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان نقول
الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا نتعرض للسلب فيه
لان سالبته ينقلب الى موجبه لكون سلبه غير تام وموجبه يدخل تحت الايجاب
الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرناه وعلى هذا فيستغنى عن التعرض كقولنا الانسان
ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية
ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب انما
كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي

سواء

سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي اى سواء قلنا السّلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه بعينه

فانه حكم ذهنيّ وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن

وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت اى في نفس الامر

لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنية

حالة الشئ آخر وهو خلو بعض الاشياء عنهما فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس

بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله اى ولهذا البحث تتمة سنذكرها

والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط

يعني المنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فليحفظ مهملة الجهات حذرا عن الخبط

والغلط كما قد حفظ مهملة كمية الموضوع يعني المهملة القسيمة المحصورة كذلك ايضا

الضابط الرابع

في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين

بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين

وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب

والسلب لا غير لاختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد

كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس

بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اى في هذا الزمان اليوم مثلا زيد

ليس بصائم اى في يوم اخر وبالمكان نحو زيد جالس اى في الدار وزيد ليس بجالس اى

في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اى لعمرو وزيد ليس با اى لخالد وبالقوة اى بالفعل نحو الخمر

مسكرة اى بالقوة الخمر ليس بمسكرة اى بالفعل وبالجزء او بالكل نحو الزنجي اسود اى جلده

الزنجي ليس باسود اى سنه فهذه ثمانية شروط يشترط اتحاد القضيتين فيها

او شئ آخر من اللواحق الغريبة كالشرط والاضافة

والمكان

وغير ذلك لكن

الاختلاف بمقتضيه لا يكون

بينهما لا بين اشياء غيرها الا

باعتبار الايجاب والسلب لانه ذكر عبارة

التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب

على جهة يقتضي لذاته ان يصدق احديهما ويكذب

الاخرى والمصنف اورد بدل قوله على جهة

يقتضي لذاته ان يصدق

احديهما ويكذب الاخرى

قوله لا غير

كما بينه الشارح ولما كان يختص من القضيتين يستلزم

انهما قال الشيخ ثم يتيقن ان الكيفية حد ... ثم شرع

في بيان شروط التناقض وهي الوحدات الثمان لا

الثمانية المشهورة واشار الى ثمانية منها التفصيل وهي

الموضوع والمحمول و... واشار الى اجمال الاجزاء

١٢

لينافض الامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شئ منها على ما تبين من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل او الجزء مندرجة في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل والقوة في وحدة المحمول وذكر الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لان انتساب احد المعينين الشيئين الى الآخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه الى غيره واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدل والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بلا حيوان وكقولنا كل انسان حجر ولا شئ من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغني عن قولهم بحيث يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا بقولهم بحيث يقتضي ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالايجاب والسلب الصادقين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبين نحو كل انسان كاتب لا شئ من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب والايجاب اذا لزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى فلاختلافهما في الموضوع واما الثالثة فلاختلافهما في المحمول واما الثانية فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب فيه دقة وعلى هذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب

لاغير وانذلك قال ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لاستلزامه الاتحاد فى النسبة الحكمية

ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب

لاغير فينبغى اى فى كون الاختلاف بالايجاب والسلب لاغير ان يكون المحمول والموضوع والشرط

والنسب يعنى الشرط الخمسة الباقيه والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف

بينهما بغير الايجاب والسلب وفى القضايا المحيطة اى الكلية لايحتاج الى زيادة شرط وهو

لختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل يسلب ما اوجبناه بعينه اى بل الواجب ان يسلب ما اوجبناه

بعينه كقولنا فى القضية الثانية وهى القضية التى جعلت الجهة فيها جزء المحمول والضرورة

جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا نقيضه ليس بالضرورة كل

فلان هو ممكن ان يكون بهمانا وهكذا فى غير هذه اى وهكذا يفعل فى غير هذه القضية من

القضايا بان يسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لاغير من تغيير

جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة والكمية هو لا من

النقيض لاهو واذا قلنا لاشئ اى من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لاشئ اى من الانسان

وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه فى النقيضين الا انه لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب

تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن ايجاب

البعض وجواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لاشئ

فلاحاجة الى الاعادة والقضية التى خصصت بالبعض اى المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض بعينه

اى ليس لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يجتمع

هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس

بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا ولا يكون فى الاختلاف بالسلب والايجاب لاغير

السابقة فانا اذا سلبنا ما اوجبناه بعينه تحقق

التناقض

بين ما اوجبناه

وبين سلبه فان نقيض

ايجاب كل قضية فى الحقيقة سلب

ذلك الايجاب باى وجه كان فنقيض قولنا

بالضرورة كل انسان حيوان ليس كل انسان بالضرورة

كونهما متناقضين منشاه عدم تعيين الزمان وهو

من شرائط التناقض ولو عين الزمان

وقيل كل انسان نائم وقت كذا

لكان نقيضه سلبه البتة

وهو قولنا ليس كل

انسان

نائما وقت كذا فيلزم بعض الانسان نائم دائما والجمهور

زعموا ان المطلقات تتناقض اذا تخالف فى الكيف

والكم معا وغفلوا عن شرط التناقض وهو ان

يسلب ما اوجب بعينه والحق ان المطلقات المتخالفة

فى الكم والكيف عامة كانت او خاصة لا تتناقض

الضابط الخامس في العكس

فلهذا الاثنان متناقضان ولكن اذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جملة مستغرقة كان على ما سبق اى من ضرورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعلّه اى ولعلّ التناقض لا يحتاج الى نحو للشايين اى في تكثير القضايا او تعيين لازم نقيض كلّ منها واذا حفظت هذا وهو ان نقيض كلّ قضية ان يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلاتهم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع

الضابط الخامس

في العكس يعني العكس المستوى اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما لا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كلّ حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كلّ انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب يخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب من غير تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميم العكس قيل هو تبديل كلّ واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشتمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل كلّ واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكلّ قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم تستلزمها لم يكن منعكسة

ولو

قوله قدس سره العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا الخ

رسم للعكس المستوى

المخصوص بالحمليات وان جعل بدل

المحمول المحكوم به والموضوع المحكوم عليه صار رسما

للعكس المستوى مطلقا فيشتمل عكوس الشرطيات

[illegible]

اللازم واما اشتراط بقاء الكذب فمستدرك كما عرفت

ان رعي العلاقة واعلم انه ليس المراد من اشتراط

بقاء الصدق ان الاصل ينبغي

يكون صادقا والعكس ايضا

لم فيه هو المراد انه

ينبغي ان يكون بحيث لو صدق الاصل لصدق العكس اي يكون

وضع الاصل مستلزما لوضع العكس

تعليقاته

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

قوله قدس سره ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ...

[illegible]

موجبة كلية وانت تعلم انعكاسها الى موجبة فاثبت اولا انها لا تنعكس كلية والآن ثبت انعكاسها جزئية وقد جرت عادة المنطقيين بان يسميا هذا المطلب اعني انعكاس الموجبة كلية او جزئية الى موجبة جزئية بحجة قد اوردت نظيرتها في التعليم الاول وهي ...

[illegible]

ولو صدقت معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم

ويعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول وكل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكر او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا ينعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق فان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان وليكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من الموضوع محمولا كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كليته ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء ما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف بانه فلان اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجيم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان اي بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة

[illegible]

... عليه شيء منها الا ان بين لا التذور ولا الابتناء على المباين بعد وان كان التحقيق لا يلزمه شيء الا سوء الترتيب لان المخلف وان كان موضع ذكره هناك الا انه قياس بين بنفسه غير محتاج الى بيان الغرض من ذكره هناك مجردا عن خصوصيات المواد لكونه احد انواع القياس والاستحسان يستدعي ذكره هناك ثم لما كانت الحجة التي اوردها الشيخ مبنية بالافتراض كانت فيها ايضا مظنة اعتراض وهو ان الافتراض مبني على قياس

الضابط الخامس في العكس

ولهذا كرّر قوله كلّه او بعضه وعلّل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قرّرنا وتقريره
بوجه احسن من اخران للموجبة كلّية كانت او جزئيّة لا ينعكس كلّية للاحتمال المذكور ولكن
ينعكس جزئيّة اذ لا اقلّ من ان يوجد اى في الموجبة شئ موصوف بطرفيها كفلان بهمان
فاذا كان شئ من فلان بهمانا كان اى المحكوم عليه بالبهمان كلّ الفلان او بعضه وللعنى
سواء كان الاصل كلّيا او جزئيّا فلابدّ من ان يكون شئ ما يوصف بانّه بهمان يوصف
بانّه فلان كان اى المحكوم عليه بالفلان كلّ البهمان او بعضه اى سواء كان العكس كلّيا
او جزئيّا وكونه احسن لكون التاويل فيه اقلّ واعلم انّ الافتراض المذكور هو تصرّف ما
في الموضوع والمحمول بالفرض والتسمية ليتّضح به الفرض لا على وجه قياسى يتغاير
فيه الحدود كما يتوهّم انّه من الشكل الثالث ليلزم الدّور وهو بيان عكس الموجبة
بالافتراض المبنى على الشكل الثالث المبنى على انعكاس الموجبة وسياتى زيادة كلام
عليه في الفصل الثالث من المغالطات واذا قلنا بالضّرورة كلّ انسان هو ممكن ان يكون
كاتبا فعكسه بالضّرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى انّ هذا
اعنى جعل عكس الموجبة الضّروريّة ضروريّة انّما يصحّ على اصطلاحه اذ لا قضيّة عنده
الّا البتّاتة لرجوع الكلّ اليها بالطّريق المذكور لا على مذهب المشّائين فانّها لا تنعكس
ضروريّة عندهم لجواز كون المحمول ضروريّا للموضوع كقولنا كلّ كاتب انسان و
الموضوع غير ضروريّ للمحمول كقولنا كلّ انسان كاتب لانّه بالامكان لا بالضّرورة
وكذا الغير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب ينتقل مع المحمول كقولنا بالضّرورة
بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان ليصير القضايا كلّها
ضروريّة بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع من تكثّر القضايا او اشتباه البعض بالبعض

فالمحال انّما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع مع قولنا بعض الضاحك انسان لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه قد الف

الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض

الزمان بعينه تالا يكيفان على الصدق ولا على الكذب منه نور مرقده

وعكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة مع اى جهة كانت بالطريق
الذى مر واليه اشار بقوله فللمحيطة وللجزئية اى البتاتة فان سياق الكلام يقتضى هذا
العقليات نسخه
وان كان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده فى جميع الفعليات انعكاس على ان شيئا
من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اى انعكاس جزئى واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان
بحجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة للمعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس
كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شئ من الحجر
بانسان بالضرورة وقد يلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
فى السلب تيقن الايجاب فى البعض وهو ينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب
على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذب بان اما الاصل فلصدق
بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة بقوله
والا لان وجد من موصوفات احدهما اى موصوفات احد من الحجر والانسان ما يوصف
بالآخر ما وقع الاختصاص على كذب احدهما اى كذب احد من الاصل والعكس بل كذب
كلاهما كما مر تقريره وقد طعن بعض اكابر الافاضل من المتاخرين فيه بان اللازم بعد فرض
وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعنى على تقدير فرض وقوع الممكن هو ب وهو
لا ينافى لا شئ من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق انه ليس بقادح لانه اذا كان على
ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا
يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب ولان امكان اتصاف شئ ما يقال عليه ب بصفة
ج يقتضى كون ذلك الشئ من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه
مع فرض الاتصاف بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه فى نفس الامر

قبل الفرض كان من جملته لان فرض الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات للموضوع ذاتا بل ربما يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب فيكذب ب بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب وبعبارة اخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتصف بج وقد فرضت متصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات ب هف فان قيل الفرض محال لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو ادخل شيئا مما يمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر الكلي وهو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة قد يتناول مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان الفرض يقتضي ان يحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها واقتصر الطاعن في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض بعض ج كذلك وهو يناقض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه ضروريا فافهم والضرورية البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان كان معها سلب اي في المحمول يعني ما مثل به ينقل ايضا اي كما نقل الامكان وذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه وكذلك ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا لمثل ذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك

كقولهم بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي ثابتة موجبة عكسها بالضرورة
شيء مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد يخبط فيه اي في العكس الضرورية الموجبة
كثير من المشائين يعني لذهابهم الى انها لا ينعكس ضرورية لما اشرنا اليه وفي مثل
قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية اذا عينت ذلك البعض
اي من الحيوان الذي ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء
من الفرس بانسان انعكس الى قولنا يعني الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب
او يجعل السلب جزء المحمول فنقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان
حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم يجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة
لا ينعكس كما ذهب اليه المشاؤن لصحة قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم
صحة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا
وقولك لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية اي دون
نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح وانتقض نقضا
على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم اطراده لتخلف العكس عنها ح فلا تقول لا شيء
من الملك على السرير لظهور بطلانه بل لا شيء مما على الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها
اذ هي جزء من المحمول هيهنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثل لا شيء من الحائط
في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شيء من الوتد في الحائط ولا
شيء من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذبا بل لا شيء مما في الوتد
بحائط او لا شيء مما في الوتد بحائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتقض
على انعكاس الموجبة الجزئية نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالصدق وكذب

عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل
ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض والسوالب
والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اى على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك
الصناعة من المتقدمين بل من المتاخرين لا لحاجتنا اليه فيما بعد اى من المسائل الآتية
في هذا الكتاب

الضابط الثاني

في مباحث متعلقة بالقياس انقسامه
الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال
هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين وفي هذا الكلام بحث وهو ان قيل ما الحاجة
لا يقال لو كان المراد من القضايا المذكورة في تعريف القياس اى
الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعدما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من
قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا يكون
قياسا لا يجاب بان الفائدة في ايراد المص هذا البرهان عليها ليبين انه لا قول يثبت
به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء
او غيرهما حتى انا لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة
لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور لان التكرار لا يندفع بهذا وانما
كان يندفع لو قال ان الحجة لا تكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي
القياس بل يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى البرهان وهو قوله
فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اى على طرفيها فهي شرطية لا بد فيها
من وضع اى للمقدم او رفع اى للتالي بقضية اخرى ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى
واذا ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة
او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم يكون النتيجة عين التالي

المذكور

القياس الشرطي وايضا بهما قياسات اى قضايا بالقوة وصلت القضية الشرطية ولو عنى اى بالفعل خرج [illegible]
كقولنا فلان يتنفس فهو حي [illegible] والقضية الشرطية [illegible]
موجود لانا نقول المعنى اى بالقوة [illegible] لا يتبين [illegible]
بقوله شئ سلمت فان اجزائها [illegible]
اعني ادوات الشرط والعناد [illegible] والقياس الاول [illegible]
نصه [illegible] وهي قولنا وكلما [illegible] المقدم
لانه [illegible] الاتصال ووضع
وان [illegible] القضية المركبة
لدلالتها عليها لكن يرد عليه [illegible]
[illegible]

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

المذكور فيه بالفعل واما الثاني فهو استثناء نقيض التالي يكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقديرين يشتمل على طرفي النتيجة لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي ان يعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهورة بان يقال القياس ان اشتملت مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة نفسها او نقيضها بعينه مذكور في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال يخرجها عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران يحتملان لهما بل المعنى بذلك انهما لو اسقطت الادوات المذكورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة بين تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب ان اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله وان ناسبت اي القضية الواحدة جزء المطلوب فلا بد من قضية اخرى يشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين بالآخر ويتم المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون اي ما يناسب الجزء الآخر قضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فان قولنا كل ج ب وكل ب آ المنتج لكل ج آ في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قيل

قوله وان ناسب جزء المطلوب اه ع ٩
لانه في حكم قولنا
حملي بسيط من مقدمتين
يشتركان في حد لان نسبة محمول
المطلوب الى موضوعه لما كانت مجهولة فلا
من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة والا لكفى تصور
الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا ويسمى ذلك
[illegible]
الاقتران بعضها بالبعض
[illegible]
فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة ولما
كانت الحملية متقدمة على الشرطية طبعا قدمت
القياسات الحملية لتوافق الوضع
الطبع بطبقات

لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن منها اليه
على سبيل الالتزام كما فى العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك
المطلوب الا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفى ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم
فيتم ايضا مقدمتان ويكون القياس ح استثنائيا على ما اجيب به فى المشهور لان المعتبر فى
دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن به وحصول الملزوم فى الذهن لا العلم بحصوله
بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة على جزئى المطلوب هو العكس وعكس
النقيض وان الذهن لا ينتقل الذهن منها اليها على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما
عند الكلام فى تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون
اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيطة لا تزيد على اثنتين واليه اشار بقوله
ولا قياس واحد اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله
فان المطلوب ليس له الا جزآن هما موضوع ومحمول ان كان حملية او مقدم وتال ان
كان متصلة او غيرهما مما يجرى مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحدة من
القضيتين جزء فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله
وفى الشرطية اى فى القياسات الشرطية وهى اما اقترانية او استثنائية لا يزيد المقدمات
على اثنتين اما فى الاقترانية فلان الشرطى ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين
جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة واما فى الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثناء فى
الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج الى الثالثة وفى
قوله وفى الشرطية لم يبق الا الاستثنائيات فى الاستثنائيات تعريض ان فى الشرطية
الاقترانية لم يبق شئ يحتاج الى مقدمة اخرى ليزيد المقدمات على اثنتين والغرض

97 قوله ولا قياس اكثر من قضيتين اه اعلم ان
هيهنا بحثا وهو
ان احد الامرين
لازم وهو اما قياسية ما يستلزم
بواسطة مقدمة اجنبية كقياس المساواة
ذكره واما عدم قياسية ما بين من الاشكال
بالعكس المستوى لان اللزوم بالذات ان لم يعتبر فى
القياس
...
انه لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلا
فى القياس فقصر فى الاحتراز عن الاستلزام
بواسطة المقدمة الاجنبية لكان له
وجه لان الغرض منه وضع
القياس لاستعلام
المجهولات
على وجه اللزوم والمقدمات كما يستلزم المطالب

المقالة الثانية فى الحجج ومبانيها

ان فى كلامه اشعارا بحكم الاقترانى الشرطى هذا حكم القياس البسيطة واما مقدمات المركب فتزيد على ثنتين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة يركب النتيجة مع اخرى لتنتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب او يطوى وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المطلوب او يحمل هكذا الى ان ينتهى اليه واما مفصول فيه طويت النتائج غير المطلوب كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتى قياس واحد والقضية اذا صارت جزء القياس يسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل فى تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات تحرزا عن الدور هذا هو المشهور لكن لو فسرت المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور ولا بد من اشتراك مقدمتى الاقترانى فى شئ يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط وهو المتكرر فى المقدمتين المحذوف فى النتيجة وانما سمى به لانه واسطة بين حدى المطلوب به يتبين الحكم باحدهما على الاخر وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا لان المحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط فى الترتيب الطبيعى عند اقتناص الحكم الكلى الايجابى والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط فى ذلك الترتيب او لان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة فسمى الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر بطرفين والثانى سمين والمقدمة التى فيها الاصغر الصغرى والتى فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع

98

فى البيت فالدرة فى البيت

والجواب ان كلا من هذه الامثلة عند التحقيق قياس مركب من قياسين وقد انطوى فيه نتيجة الاول وصغرى الثانى وكبراه التى هى مقدمة خارجة ينضم معها هكذا ا ب ب ج فا ج ...

حرف اللام ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو ... كاتب فزيد اخو كاتب فان المحمول ههنا اعنى النتيجة باعتبار جزئه اعنى كاتب فيكون زيد اخا لشخص من الاشخاص كاتب معلوم وهو المحمول انما المطلوب هو كون ما اضيف اليه المحمول كاتبا فيستعيد ذلك المطلوب بتحصيل ان يجعل الكاتب مكررا بحيث يضاف اليه ذلك المحمول وذلك الامر هو عمرو فاذا تكرر واسقطنا ذلك المتكرر يتعدى الحكم بالاكبر مع قيده على الاصغر بواسطته ومن هذا القبيل الامثلة المذكورة من

الضابط السادس فيما يتعلق بالقياس

الحد الاوسط مع الحدين الاخيرين اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليه نتيجة وردفا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله يسمى مطلوبا واعلم ان كل هذا يختص بما يتركب من حمليتين وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالي في حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل وما يتبين بغيره فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون الاول نحو كل ج ب وكل ب آ وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه السباق الاتم اذ قياسه ضرورية النتيجة بينة بذاتها لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا يكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من آ ب او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد يكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب آ او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل آ ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته الاول في المقدمتين ولهذا سماه السباق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من المقدمات والبه الاشارة بقوله والشركة لابد وان تقع في محمول احدهما او موضوع الاخرى وهو بينا والاول والرابع لانه ان كانت الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعها وهو الثالث او محمولها وهو الثاني وعبر الاوسط عن الحدين

وهو المطلوق على صورة الرحمن بين هذه المواد بواسطة الفكر المحصل للنتائج كالابكار برحمة النافذة يؤلف بين المواد العنصرية والارحام الاسطقسية بواسطة تحريك السماء فتلقحت

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

يسمى طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين وبحذف الاوسط واذا كان الحد المتكرر اعنى الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف بخلاف الثانى والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن بقياسيتهما قبل ان يتبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ قياسيته عن قريب فانا اذا قلنا فى الثانى كل ج ب ولا شئ من آ ب فالفطرة السليمة يتفطن لان الذى هو ب لا يكون الذى ليس هو ب فج ليس آ واذا قلنا فى الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس لان ب هو ج وهو آ فشئ مما هو ج هو آ قبل بيانهما بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا صار الماقبول وله اطراح لا لمجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثانى والثالث يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا فقد يحتاج الى عكسين فان فى الثانى الثانى ثانى وفى رابعه وفى رابع الثالث وخامسه من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه بمجرد ذلك يتم الحذف او الاعتبار حيث لم يتم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال

والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول المقدمة الاولى فيه وموضوع الثانية وهو السياق الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان فى القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانى فان النفى يجوز على المنفى وفى اكثر النسخ عن المنفى ولهذا يصح قولك فى زيد المعدوم ليس هو فى الاعيان بصيرا ولا يصح هو فى الاعيان لا بصير وليس معنى هذا الكلام ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع

الموجبة

قوله رحمه الله فالفطرة السليمة يتفطن (١٠٠) اه قياسيته

الى تقسيم آخر للقياس

بحسب العوارض غير ما مضى

وهو ان القياس اما ان يكون ضرورى

النتيجة بنفسه اولا والاول هو الاول والثانى

اما ان يتفطن بقياسيته من الفطرة السليمة قبل

...

يكفى لعبوديتهما لكونهما مطردة فى اكثر الضروب ايضا

ما ذكره معارض بمثله فان التفطن لقياسيتهما

انما يكون فى بعض الضروب من

الثانى والثالث دون

بعض ومن بعض

الاذهان

دون بعض فلو كان حذف الرابع لعدم التفطن

لتم الحذف غيره تعليقات

الموجبة ايضا على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة ايضا فقد يكون معدوما فى الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل فى وجود او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا فى السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الاثبات يقتضى ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوت فى الذهن بجواز نفى كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا فقيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يأول بما ذكرنا ويقال المراد منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ويندفع الاشكال عن كلامهم فتمحض اذ كر ان المراد بوجود الموضوع فى الموجبة والسالبة شئ واحد وهو تمثله فى وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت

الموجبة فيكون ذلك اتم من هذا
وليس الاكثر
رغمه فاعلم ان العموم
كما وقعت الاشارة اليه على
ضربين احدهما ما يكون بحسب الافراد
الجزئية نوعية كانت او شخصية كالعموم الذى
يكون الحيوان به اعم من الانسان او الانسان من زيد
الحكم الايجابى فان قلت قد ثبت ان مرجع العموم المطلق
الى موجبة كلية دائمة فى جانب الخاص وسالبة
جزئية فعلية من جانب العام فيلزم
ذلك صدق قولنا كل ما
يصلح موضوعا
للموجبة
يصلح موضوعا للسالبة ولا يصلح بعض الصالح موضوعا

او منتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته فى نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث
هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا فى الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة
لموضوعها من حيث له ثبوت وبيلا زمان ح لكن نحن لا ناخذ موضوع السالبة من حيث
هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى متمثل فى وجود ووهم على ما هو المصطلح وللمتعا
وعلى هذا بتلازمان فى جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المصنف ايضا لما ذهل
عن هذه الحيثية التى غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما فى جميع القضايا بل حكم
بتلازمهما فى المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة
على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اى
تمثله فى وجود او وهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت
من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان فى المحصورات دون الشخصيات لخلوها عن
هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات لا فى
القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ
من الانسان بحجر فهو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اى فى الكون
المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة يشتمل على عقدى حمل اولهما حمل العنوان
وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان سلمت من العقد الثانى الذى هو المحمول فانها
لا يخلو من العقد الاول الذى هو الموضوع العنوانى واليه اشار بقوله والسلب
انما هو للجزئية اى للمحمول الذى هو العقد الثانى لا للانسانية التى هى العقد الاول و
اذا لم يخل السالبة من عقد ايجابى مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت
استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة فى انهما

شبه الا ان الحيوان اخص منه
الجنس الآن
من النوع ولا يصدق
على حيوان جنس ولا كل انسان
نوع وان زيدا اخص منه الانسان و
جنس يصدق كلية موضوعها الشخص الحجر
طبيعية والشخصية حكم الكلية فكذلك اجرينا فيه
ده فموضوع السالبة بعض الاعتبارات غير
موضوع الموجبة كما يقال الحيوان بما هو حيوان بعض الاعتبارات
بشرط حيوانا بلا شرط لتحقق العموم الاعتبارى بينهما تعليقات

[illegible]

دون المحصورات لاشتمال موجبتها على عقدين واشتمال
سالبتها على عقد واحد فالسالبة المحصورة
كالموجبة فى اقتضاء الموضوع من جهة
عقد الوضع وفيه تامل كما
ستعرف تعليقاتنا

لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا فى الخارج اى حكم بثبوت المحمول والعنوان فى الخارج وان لم يحكم بثبوتهما فى الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع موجود فى الخارج بل على ثابت فى الذهن و بالغرض انهما متساويان فى اقتضاء موضوع موجود فى الخارج وعدمه واذا استويا فيه فحيث يقتضى الموجبة المعدولة وجود الموضوع فى الخارج كما فى قولنا كل انسان هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر كذلك و بالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما فى العبارة ولذلك قال فلا بد وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة اى فى الخارج او فى الذهن حتى يصح ان تكون موصوفة بها اى بالانسانية فى الخارج او فى الذهن ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررناه وقد بطلت التخصيصات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجرى مجراه ولا يصح حمل اسم الشئ عليه على ما سيصرح به المصنف افترقتا فى الشخصيات واستويا فى المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده فى كلام غيره وقد اوردنا اشكالا على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع فى الخارج وهو انه وانفق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزم ترك احد القولين ويلزم اما ان السالبة المتوافقة على الكل يصدق فى الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا يناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع فى الخارج وحينئذ لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير وبعض فلا نريد الا كل ما صدق عليه

الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف بما قررناه ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادها وان لم يكن اعم زال الفرق قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بمعنيين وهذا لا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا

فاذا الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة موجبة توافق السالبة في الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لصيرورة بعض الانسان ليس هو بصير الى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع لصيرورة بعض الانسان كل ليس هو بصير الى بعض اللابصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة كيف كانت اى سواء وافقت السالبة في الطرفين او خالفت صح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح او من جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة متناولة للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكرتم وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللابصير انسان الى بعض الانسان لا بصير قلنا فاذن يزاد على المحمول ولا من غير تطويل لا فائدة فيه والظاهر انه لفظة او الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم ولا يقع الخبط

في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة ولان السلب مدخل في كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا يتخذ فيه والا لا تبقى تلك القضية لانتفاء جزئها فيجعله جزءً للموجبة لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكر وهو قوله

كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري والممكن ايجابه وسلبه سواء

وعلى

الفرض البحث ان يجد مفهوما من المفهومات عنوانا لطبيعة باطلة الذات

مجهوزة عن جميع الوجوه

مجهولة في التصور ولتشخيصه

المفهوم بتقدير انه لهيئة باطلة مع الآن

يصح الحكم عليه بالامتناع او بعدم الاخبار عنه او يجري مجراه مع سبيل ايجاب عقد حتى غير ناصر بوضع الحكم

بايجاب ذلك السلب فان فيه حيثيتان تقييد تبيان بحسبها صحة الحكم وسلبها وكذلك القياس في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه فان اعتبار كونه مجهولا مطلقا بحسب المفهوم منافيا عن الاخبار عنه اصلا

واعتبار كونه

مطلقا بنحو كونه مجهولا مطلقا يصح الاخبار عنه بعدم الاخبار والى ذلك اشار افضل المتاخرين في نقد المحصل بقوله رفع الثبوت انما هو للخارجي والذهني يتصور بالسلب ثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو

وعلى هذا يصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية والسياق الاتم يعني الشكل الاول ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب آ بتة فينتج كل ج آ بتة وانما كان كذلك لان شرط الشكل الاول في الانتاج موجبية الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان هو ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا فالضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبية الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ والثاني من كلية موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس آ ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول بنتيجها اكتفي به لاستغنائه عن غيره من الضروب الثلاثة المنتجة للجزئيتين والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما اخر قوله

اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا قلنا المراد مادة الكل التي يكون فيه شيء وانما الان ليس بكاذب التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل لا الاحتمال العقلي فيتحقق الاندراج والايراد المحقق الطوسي في شرحه

الامكان كما في الممكنة الخاصة او بحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة والفرق بين موجبتها وسالبتها لا يكون الا في اللفظ والنتيجة لا تلزم السلب والايجاب اللفظيين بل للنسبة المركبة

قوله

واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها ولكن د فيقال كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك ثم لا نحتاج الى ان نقول بعض الحيوان د على مقدمة اخرى فنضمها الى قولنا كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذى قلنا انه سيصرح به وليته لا يخفى على الفطن وان كان ثم سلب فليجعل جزء كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا يحتاج الى تكثر ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخير اى الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اى الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين او فى احديهما فيتعدى الى الاصغر اى الحكم من الاكبر بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ولا يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات يبنى على ما ذهب اليه المشاؤن بل لانضباط الاشراقى فى مقنع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او يكونه منسوبا الى حكماء الشرق والسبب فان الاخران اى الشكل الثانى والثالث ذنابتان لهذا السياق اى للشكل الاول لانهما فرعان له لابتناء بيانهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة المشائين ثم نبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه فى الكيف لانه لا يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب

النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين فى لازم والنجة الايجابى وسلبى مع امتناع السلب فى المتوافقين والايجاب فى المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شىء من ا ب فلا شىء من ج ا الثانى من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شىء من ج ب وكل ا ب فلا شىء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شىء من ا ب فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافى الصغرى وبعكس الكبرى فى الاول والثالث وبالافتراض فى الثالث وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل الاول والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فى الثانى ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان يفرض البعض من ج الذى ليس هو ب د فيكون لا شىء من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شىء من د ا من هذا الشكل بعينه ثم يضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض ج د على تمما انما

مترادفان

١٠٧ قوله وبيان هذه الضروب بالخلف اه
نذ نقد الشيخ
الرئيس عن قوم انهم قالوا
لا حاجة فى انتاج هذا الشكل الى
ما ذكر من البيانات لان الاوسط لما ثبت
لاحد الطرفين وسلب عن الطرف الاخر يلزم التباين
بين الطرفين فان ب اذا كان مباينا لا غير مباين
[illegible]
الاكبر وذلك هو الشكل الثانى وهكذا فى تمام سلك ولا يكفى
فائدة واعلم ان حاصل هذا الشكل راجع الى ان
تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات
فيكفى ان يقال ثبوت لوازم احد
الطرفين ثبوت
الوسط له
ومن لوازم الاخر سلبه وهما متنافيان فيتنافى الملزومات
[illegible]

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شئ من د آ فليس كل ج آ من رابع الاول

وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها اذا كانت

بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة يستدعي صدقها وجود

الموضوع هذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي

فيتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم تكن

فيه منع والسند ما مر تحقيقه فان شريك البارى والمعدوم والّلاشئ

ونحن لا نوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت

المحمول في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع شكل ولو لم يوجد

شئ من الممتنعات ومن يحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه

ذلك او نقول ان لم يكن لج وجود يصدق لا شئ من ج آ ضرورة كذب نقيضه

وهو بعض ج آ لاستلزام صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان

لج وجود يتم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس آ فالمطلوب لازم سواء لج

وجود او لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبية الصغرى لانها لو كانت سالبة

جاز توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما باين من جنسه او سلب احد النوعين

عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض

المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج وضروبه

المنتجة ستة هي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع

والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين وليشه لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين

كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب آ فبعض ج آ الثاني من كليتين

والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شئ من ب آ فبعض ج ليس آ

108 قال

الشارح العلامة

الشكل الثالث آه

حاصله في هذا الشكل وضع موضوع

واحد لامرين متغايرين للتوضيح احدهما للآخر

والشرط في كون قرائنه منتجة امران احدهما ان يكون

فيها مقدمة كلية اما لزوم الشرط الاول فلان الصغرى

وبعضه ناطق او فرس والحق في الاول الايجاب وفي

الثاني السلب ونقول اذا كانت سالبة بعض

الحيوان انسان وبعضه ليس بناطق

او ليس بفرس والحق

الاول الايجاب

وفي الثاني

السلب والقرائن المحتملة بعد هذين الشرطين لا يكون

الا ستا من الست عشرة لان اولهما اسقط ثمانية منها وثانيهما اسقط قرينتين وبالتخصيص الصغرى الموجبة الكلية يقترن بكل المحصورات الاربع والموجبة الجزئية بالكليتين

ولا يلزم

ولا يلزم المطلوب في هذين الضربين لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر حتى يصح ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب الثاني مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ومثال الثاني اذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا شيء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اخص من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب آ فبعض ج هو آ الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب آ فبعض ج آ الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس هو آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس هو آ فبعض ج ليس هو آ وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى وبعكس الصغرى في الثلاثة الاول والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثاني والثالث وعبر عنه

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

وشروطها الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله

وهيهنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اى على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شئ من الاله بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شئ من الانسان بفرس لان الفرس لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما باين الحيوان الاله بل من وجه واحد هو كونه صهالا فيعلم يقينا انه لو كان احدهما اى احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل تحت الاخر ما استحال عليه اى على الموضوع الداخل تحت الاخر محموله اى محمول الاخر لان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اى احد الموضوعين بالاخر انما جعل هو موضوعا في النتيجة وانما حمل هيهنا فالنتيجة ضرورية بتاته نحو بالضرورة لا شئ من الانسان باله او لا شئ من الاله بانسان وكذا لا شئ من الصهال بانسان او لا شئ من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها اى انما كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية بتاتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع الاخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين عن الاخر لتباينهما فما يكون في المقدمتين من جهات او سلوب فيجعلها جزءا للمحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وح لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة اى للزوم النتيجة عن المشتركين في محمول غير متحدين من جميع الوجوه كممكن الكتابة وممتنع الكتابة

قوله فيعلم يقينا انه لو كان الخ استدلال على كون النتيجة سالبة كلية ضرورية او دائمة في حكمها في صورة قياس استثنائي مقدمة حملية موجبة ممكنة وتاليه حملية سالبة ضرورية ينتج باستثناء نقيض التالي نقيض المقدم من حملية سالبة ضرورية او دائمة في حكمها وقوله فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالآخر اى لو امكن ...

... اختلاف المقدمتين اما في الكيف باحد الوجهين اى بان يكون احدهما موجبة محصلة والاخرى سالبة بسيطة او يكونا موجبتين لكن يكون محمول احدهما فقط مشتملا على سلب واما في الجهة بان يكون الجهة المجعولة جزء المحمول احدهما غير الجهة المجعولة جزء محمول الاخرى تعليقات

الضابط السادس فيما يتعلق بالقياس

111

لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه
المشائون ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف
مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل انما يعتبر الشركة فيما وراء
الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة
المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين
فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ومخرجه من السياق الاول اي بان يلك الشكل الاول
ان هاتين القولين قضيتان استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى
وكل قضيتين استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما
بالضرورة متباينان ينتج ان هاتين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان
وكذا اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في البتاتة محمول احديهما اي ما هو محمول
في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب
النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين
بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى
فان وجوب النسبة يمتنع على الاولى اي على موضوع الاولى والامكان على الاخرى
اي على موضوع الاخرى ولهذا لم يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان
كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية بتاتة نحو لا شيء
من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في البتاتة اذا كان محمول احديهما ممكن النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة
فهو ممتنع الكتابة فكان على قولنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية

عرضته ان تغاير الجهة بين القضيتين في هذا الشكل يغني عن الاختلاف في الكيف بينهما فانه قام حجة عليه بنية الشكل الاول وكيف ايضا انه لما بين اثبات كون السياق الثاني ذو فيما منتجا بطريق القياس الشرطي الاستثنائي اراد ان يخرج ذلك بمخرج القياس الاقتراني الحملي من الشكل الاول لانه اوفق للطبع ولانه المذكور بينهما من قبل دون الاستثنائي والاول اولى فانه بمخرج هذا السياق بمخرج القياس الاستثنائي ولو كان المطلوب ذلك لزم التكرار بلا فائدة

وهي

وهي ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية

فليجعل كلية كما سبق ليصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة لصيرورة

السلب جزء المحمول بتاتة لصيرورة الجهة جزئه ولسنا نوجب ان يعمل فما اعاد مقدمات

العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا

علمنا القانون اي في جعل كل واحد من الثلثة اخرهيهنا فكل مقدمتين صادقتين هما

على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احديهما

على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة

او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما محيطتين موجبتين

ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى ومستلزمتين لتباين

الموضوعين واستلزم النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به في هذا السياق وتركنا

التطويل اي تطويل المشائين على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة

والبيان اي في بيان انتاج الضروب والمختلطة اي الاختلاطات ولهذا اي في هذا السياق

تخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعاهما بين المقدمتين مما يصح دخول

احديهما في الاخرى فما وجب على جزئيات احديهما ما امكن على جزئيات الاخرى او امتنع ويستثنى

نقيض التالي في هو انه وجب على جزئيات لاحديهما ما امكن او امتنع على جزئيات الاخرى

لنقيض المقدم وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احديهما في الاخرى

فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث

فهي مشار اليه بقوله قال عليه واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث

وصف بمحمولين اي بمحمول الصغرى وهو الاصغر وبمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان

الضابط السادس فيما يتعلق بالقياس

شيئا واحدا من احد المحمولين اى من الاصغر موصوف بالمحمول الآخر اى بالاكبر ضرورة
مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيء من الانسان
حيوان على اى طريق كان اى تأليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان صغرى
وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الآن الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان
والثانى ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشيء المعين اى الاوسط معنى عاما
اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو فى المثال الاول فيجعل مستغرقا اى للجزئيات
ليصير الصغرى والكبرى محيطتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فيصار
هذا الحصر شيء معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون شيء
من احدهما هو الآخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شيء موصوف
باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل
وبعض الانسان ضاحك بالفعل وتعين اى ذلك البعض فيجعل مستغرقا كان هذا
وهو كون الحصر لشيء معين موصوف بالامرين حاله ويجعل السلب ايضا جزء المحمول
فينتقل الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان
فهو غير حجر ويكون اى بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين
فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب واذا كان المقدمتان فيهما
السلبان فيجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما ذ نقول كل انسان هو لا طائر وكل انسان
هو لا فرس حاصلت النتيجة موجبة وهو ان شيئا ما يوصف بانه لا طائر وهو لا فرس
وهو ناء غنى عن التفسير وان كان احدى المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان
حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع

اشارة

المقالة الثانية فى الحجج ومباديها

اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفى كلية احدى المقدمتين فان البعض داخل فى الكل فتعين كون شئ واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شئ من احد المحمولين بالآخر وهو المطلوب ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق اى ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين واحدهما ربما يكونان اعم من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان مثال الثانى كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالآخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شئ من احدهما هو الآخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول فى المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره اى مدار هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شئ واحد هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اى بيانه من الشكل الاول هو ان هذين اى الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا حالهما اى بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالآخر وفيه غنا عن التطويلات اى التى ذكرها المشاؤن من تكثير الضروب وبيانها والاختلاطات الى غير ذلك

فصل فى الاقترانيات الشرطية والشرطيات ايضا قد يؤلف منها اقيسة اقترانية كما قد الفت من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا واقسامها خمسة لانها اما ان تركب من المتصلات او المنفصلات او الحملى والمتصل او الحملى والمنفصل

قوله قدس سره والشرطيات ايضا قد يؤلف منها اقيسة اقترانية كما ان الاحكام الحملية ينقسم الى فطريات ونظريات يحتاج الى الحجة كذلك الشرطيات قد يكون فطرية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون نظرية كقولنا اذا وجدت الحركة الشديدة وجدت الحرارة فمست الحاجة الى معرفة الاقيسة الشرطية الاقترانية وينعقد فيها الاشكال الاربعة لان الاوسط ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى فهو الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثانى وان كان مقدما فيهما فهو الثالث تعليقات

او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كلّ واحدة من المقدمتين او جزء غير تام من كلّ منهما او تام من احديهما غير تام من الاخرى فان كان تاما من كلّ منهما فينعقد فيه الاشكال الاربعة لان الاوسط ان كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في المتصلات اي في الاقتراني المركب من المتصلات والشركة في جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات وهي ما يكون كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل والحملي ومن المتصل والمنفصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد شكك على هذا الاقتراني بان ملازمة الكبرى في نفس الامر فجاز ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه وتمثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا والجواب ان الاوسط ان وقع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج بيّنا لكن النتيجة يكذب لكذب الكبرى ح وان لم يقع كالسواد الماخوذ في الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض و في الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان الكبرى صادقة فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان الكاذب المقدمات قد ينتج ونستعمل الزاما والشرائط والحد وديعنى في الاقترانيات

بر عددية الاثنين والفردية ليس فيها كما

اجتماعهما
مع عددية الاثنين
لانه مناف للاثنين فرد
الاثنين لازمة لعددية جميع الامور
الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزوميته
اقول في كلا قوليه ضعف اما اولا فلان كون

كونه موجودا في الخارج والا فمن علم كون شيء جوهرا
علم كونه من الموجودات وليس كذلك
وكذا غيرها من الذاتيات
فليس يلزم من تجرد كون
كل اثنين عددا
كون كل اثنين موجودا في الخارج وكذا قوله المقدم

الشرطية حالها كما سبق يعني في الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما ذكره هنالك وقد يتركب قياس عن شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او التالي وتنعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع ولسبب الحاجة اليه فان قياس الخلف يتحلل الى هذا الاقتران ولا من الاشكال غير الاول ولا من ضرب غير الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما في التالي والحملية كبرى كقولك كلما كان كل ج ب فكل ه د وكل د ا فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالي والحملية كقولنا كلما كان ج ب فكل ه ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة في نفس الامر جاز ان لا تبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلأ موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما عرفت انفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام فانه لا يمتنع في المحال ان يلزم من وجوده نفيه وليس صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت

فصل في قياس الخلف

وسمي به اما لان الخلف هو الشيء الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكانه للمطلوب يأتي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان

المطلوب شرطيا والآخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي بيّن فيه حقية

المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي

كقولك ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة صادقة ينتج على

ما قلنا اى في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ا وان

شئت جعلت هذه اى النتيجة وهي بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذي

هو تالي الشرطية وهو بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د

فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شئ من ج ب فكل د ب

وكل ب ا ينتج ان كذب لا شئ من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض التالي وهو لا شئ

من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض المقدم وهو انه لم يكذب لا شئ

من ج ب بل هو صادق وفي الخلف يبيّن ان كذب النتيجة ما لزم وفي اكثر النسخ ان

النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون لنقيض

المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وعلى هذا ينبغي ان تعلم انه اى
وهو المطلوب

اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي فيه من شرطيتين ومن يطعن في انتاج

الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بان يجعل قياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية

ويبيّن ذلك من طريقين احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا

مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما وهي كل ج ا لصدق صورة

القياس لكن ليس كل ج ا على انها ثابتة الكذب او يبيّن كذبها فلا يجتمعان على الصدق

ولكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ان لا يكون كل ج ب

او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب او ليس كل ج

القياس ليس قياسا بسيطا فهو من الاقيسة
المركبة وانه
مركب من قياسين
احدهما اقتراني شرطي و
الآخر استثنائي من متصلة اما الاول
فمركب من متصلة وحملية بحيث يركبهما في تالي الحمل
يكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب

وبيّن منع الخلوّ بانّ كلّ ب آ صادق على ما فرض فامّا ان يصدق معه كلّ ج ب او ليس كلّ ج ب فان كان الثّاني فقد امتنع الخلو وان كان الاوّل انتج مع المقدّمة الصّادقة كلّ ج آ فيمتنع الخلو ايضا وتركبه على هذين الوجهين صحيح لكنّ الاشهر تركبه من اقترانيّ واستثنائيّ وفي تحليله طريق آخر وهو ان كان كلّ ج ب فكلّ ج د لصدق كلّ ب د على انّها مسلّمة ثمّ يقال لكن ليس كلّ ج د فينتج ليس كلّ ج ب وهو المطلوب

الضّابط السّابع وهو في موادّ الاقيسة البرهانيّة وغيرها

هو انّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها الّا البرهان وهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة
لمّا ذكر الشيخ طرفا من بيان الاحوال الصوريّة للقياس
واليقين هو اعتقاد انّ الشّيء كذا مع اعتقاد انّه لا يكون الّا كذا ليخرج الظّنّ مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركّب وامتناع تغيّره ليخرج اعتقاد المقلّد المصيب لانّه قد يتغيّر بالتّشكيك والمقدّمات اليقينيّة عند الجمهور ستّة اقسام الاوّليّات والمشاهدات والمجرّبات والحدسيّات وهي قضايا يحكم العقل بواسطة حدس قويّ من النّفس بسبب مشاهدة القرائن دون الاثر موجب لليقين كالحكم بانّ نور القمر مستفاد من الشّمس لاختلاف هيئات تشكّل النّور فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا الّتي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعزب عنها الذّهن عند تصوّر الحدود كقولنا انّ الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذّهن لكنّ صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لانّ تصوّر طرفي القضيّة وان كان بالكسب امّا ان يكون كافيا في جزم الذّهن بالنّسبة بينهما اولا والاوّل الاوّليّات ويدخل فيها عنده القضايا الّتي قياساتها معها لقربها منها وان لم يكن تصوّر طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقّف على شيء آخر فان كان ما يتوقّف عليه احد القوى الظّاهرة او الباطنة

الخطابة او شعر والّا لم يكن معتدّا بها فالبرهان لما كان مفيدا لليقين وجب ان يكون مادّته اليقينيّات وهي

وامّا القياسات الجدليّة وما يجري مجريها او المسلّمات وكما انّ موادّ الجدل المشهورات او المسلّمات ايضا ما ينتج بحسب التّسليم قياسا كان او استقراء والّا كانت غايته

معتدّا بها او وهمه ان كان مجيبا يحفظ رأيا ووضعا لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثّلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادّها فالمجيب يؤلّف قياسا او ما يجري مجراه من المشهورات وما يشبهها حقّا او باطلا وامّا القياسات الخطابيّة

من غير انضمام شيء آخر اليها فهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق وهي ما يكون بسبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين واحد القوى الظاهرة او الباطنة شيئا آخر يحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها في الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا لئلا يرد ذكره للمجربات والمتواترات نقضا او قياسا خفيا كما في المجربات او غيرها كما في المتواترات والى ما ذكرنا اشار بقوله

ثم ما نعلم يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها اما ان يكون اوليا وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال في المشهور ان الاولي هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته يشتمل جميع اصناف القضايا ولا ينافي لاحد انكاره بعد تصور الحدود لان الاولي هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمك بان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل لا نسلم ان حكمك ان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقوله في التلويحات ان الشخص الواحد في حالة واحدة لا يحل في مكانين اولي يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنية وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصله فلا يفتقر في ذلك التصديق الى غيره فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا

مدوحا ان كان في المدح او ذما او هجوا ان كان في الهجو

وكذا في كل رباعية لينتج ان فلانا من شانه ان يكون محبوبا او ممدوحا او غير ذلك وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل واما القياسات السفسطية المغالطية ...

الاعتبار الاول لكونه اقرب الى التحصيل القائلون به اكثر عددا ورد عليهم وحكم على قولهم بالبطلان لان استعمال الجميع في البرهان لا لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول ممنوع

ليس مما يوجب تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه

بقولنا هذين مشاهدة ما يفتقر الينا التصور بل ما يكون بعد تحصيله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة ففي المشاهدات يحكم العقل بين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا الا على ما ادركه فثم فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع كما في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق به يتميز امثال هذه الاوليات عن المشاهدات او يكون مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات

مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرهما كعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التي هي مدركات نفوسنا لا بالآلاتها وتختص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادرك الحس وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحكم الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات كل ما يشاهد لينتقض باغاليط الحس بل نعني ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور

فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر كالاكمه مثلا فلا نحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان
كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له بذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد الفيل
مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان نحتج عليه بها
او يكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف
لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات
الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي
ولهذا قد يتداخل بعض اقسام الاوليات اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة
مفيدة بالتكرار يقينا مأمون الغلط فيه عن الاتفاق اي عن كون الحكم اتفاقيا وذلك
لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم يستثنى نقيض
التالي لنقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مولم وانما قلنا هذا ليشعر بان التجربيات
لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا الغراب اسود مثلا بل يقال جربت ان
النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اي هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء
اي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدء للحكم الكلي لانه
غير مفيد لليقين والتجربة تفيده لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء
التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو يفيد اليقين لانه في
قوة قياس مقسم يفيده ونظمه ان يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان
ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء
الناقص وهو لا يفيد اليقين كر فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فتعلم ان حكمنا

على كل انسان بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي لما صودف في جزئياته الكثيرة
اذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على
مشاهدة كثيرة من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد
اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور اذ كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اى
النوع فلا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيد اليقين لانه قد يفيده مع اختلاف النوع
فذلك اذا كان تاما كحكمك بان كل حيوان يحرك لدن مضغه فكه الاسفل استقراء
لما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم يشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه
يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان
لكثرة الشهادات اى من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسا لا تواترا
اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب
وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره
في ازمنة متقادمة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان وواسطته في حصول
العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراط كونه مستندا الى الحس لظهوره فانه لو اطبق
اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او حادث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد
اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله فيكون الشيء
ممكنا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضي بوفور الشهادات
لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات
في مبلغ معين كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد لكن حصره في اربعين الذي به تنعقد
الجمعة في بعض المذاهب وثلثماة وثلثة عشر عدد اهل البدر والى غير ذلك من تحكماتهم

قوله ١٢٢ ومن الحدسيات المتواترات اه وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينا فان قلت نحن نرى كثيرا من المتواترات ليس بيقيني ولا صادق وذلك ظاهر في المذاهب المتناقضة التي ذهب الاكثر منها عدد غير محصور قلنا [illegible]

الباردة فان ذالك لا يتعلق بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم من
كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع سائر الشرائط والقرائن فرب يقين حصل من عدد قليل
وللقرائن مدخل في هذه الاشياء كلها اي في المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور ويحدس منها اي من القرائن الانسان حدسا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة
من اصنافها الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف
اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة
الاشراق دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك اي حدسياتك على قاعدة
الاشراق ليشمل الثلثة كما قال في التلويحات ويقينك التواتري والحدسي والتجربي ليس
حجة على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه
لا يجوز استعمال هذه القضايا في القياس الذي يراد به افادة اليقين للغير او بقصد به
افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير
حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له نتيجة يقينية
ايضا واما الثاني فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه
المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التي جعلها
ثلثة هي مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس مركب منها سمي برهانا كيف ما كان
القياس من استثنائي او اقتراني حملي او شرطي ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير
اليقينية وهي ايضا عند الجمهور ستة اقسام الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها
الوهم الانساني في غير المحسوسات وقد يصدق ان كان حكمه في المحسوسات سواء تعلقت
بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كحكمنا ان كل موجود مشار اليه

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كمساعدته العقل المنفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة لان عنده ان كل موجود في جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الوجود الا كذلك واما احكامه فيما يحس به فصحيحة ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلم على ما مر من المثال ومثال اخر اخص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها وكل وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى اخر له بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررناه والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها بالعموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة او لرقة او حمية او لقوى وانفعالات من عادات وشرائع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينهما وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الان دفعة من غير ان شاهدنا احدا والامارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات في ان الاولى

قال الشارح العلامة ومثال آخر اخص بهذا الموضع والاقرب ما ذكره الشيخ في اول النمط الرابع من الاشارات من قوله قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس الخ وحاصله ان المدرك من الطبائع الكلية امر غير منقسم [illegible] المفارق موجود اعتبارا غير مطلوب حتى انا لو فرضنا نفي التجرد اثبتنا بالكلية وكون الوجود منحصرا في الاجسام وعوارضها لكان البيان جاريا فيها وانما القول بوجود هذه الطبائع الجسمانية وجودا آخر مفارقا في الخارج كما رآه افلاطون ومن تابعه فذلك حديث آخر وفيه خطب عظيم كما سيجيء انشاء الله تعالى تعليقات

الضابط السابع في موادّ الاقيسة البرهانية

نحو النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان قد يكون مشهورا اذ المعتبر في شهرتها تطابق
الاراء عليها لا مطابقتها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوّليا اي فطريا وقد
لايكون فلهذا يقال والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميّات
ايضا قد لا يكون فطرية وامثلة واضحة وقد يكون فطرية كحكمه بان جسما واحدا في زمان
واحد لايكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لاينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما
لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لايدرك الا كذلك وكليا من حيث
مدرك العقل فمنها اي من المشهور الذي هو غير فطري ما يتبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح
ومنها اي ومن المشهورات باطل كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأوّل بان نصرة
الظالم كفّه عن ظلمه والا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولي مشهورا ايضا من حيث
عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك
كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي
قضايا تؤخذ عمن يعتقد فيه اما لامر سماوي او مزيد عقل ودين كالماخوذات
من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما تقبل ايضا عمن
يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الورود عليها تأثيرا عجيبا
من قبض وبسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب الخمر انها ياقوتة سيالة
وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فترغب النفس في الاول وتتنفر عن الثاني واليه
اشار بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق
بل بقبض وبسط وسميت المخيلات كحكمك بان العسل مرة مهوعة وانما لم يقل في
المقبولات وسميت بها لان قوله ومن القضايا ما قيل يدل على اسمها الخامس عنده

في

قوله قدس سره المشهورات ايضا قد لايكون فطرية اشارة الى ان القضية الواحدة يصح ان يكون مبدءا للبرهان وغيره من الصناعات باعتبارات مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية يصير مبدءا للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها واذا لم يكن فطرية فان كانت كاذبة يصير مبدءا للسفسطة وان كانت مظنونة او مخيلة يصير مبدءا للخطابة او الشعر تعليقات

قوله ومن القضايا ما يقبل [illegible] ان يقبل لا ينحصر في القسم الاخير من الفطرية والتصديق [illegible] بل هذه الاقسام يكون بها للتصديق والتخيلات [illegible] مبادئ فيها او يلزمها فالظنيات بعض الوهميات من الوهميات واخباريات من [illegible] فان الاولى يكون فيها الصدق [illegible] تصديق بها الاحداد والاذهان لو كان [illegible] العقل والتصديق مما وقع التصديق بها الاحد [illegible] عند العقل [illegible] داخلة تحت القسم [illegible] تعليقات الاعتبار [illegible] والسلام على من اتبع الهدى

في هذا الكتاب المشبهات وهي قضايا يحكم بها العقل لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره وليست هي باعيانها وسنذكر اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله العزيز وهي المراد بقوله ومنها قضايا اي من القضايا قضايا مزورة مشبهة بامر مروج بالتزوير وسنذكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الآن المسلمات وهي قضايا توخذ من الخصم ليبني عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس و الاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرها لدخول المسلمات في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار اخر وفي لفظه في الثانويات ههنا تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقين سواء كان فطريا او يبتني على فطري في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات او المسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة في الصدقات ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وتروجه الاصوات الطيبة والالحان الحسنة

فصل

التمثيل وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت

بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التأليف والفقهاء يسمّونه قياسا والصورة التى
الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علّة وجامعا
فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلّة والحكم ثمّ بعض اصحاب الجدل هذا النمط وهو
شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علّية المشترك بطريقين احدهما يسمّى الطّرد
والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى الشامل اى التأليف
حيث عهد كما فى البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اى الحدوث وكذا بالعكس اى حيث
انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان فى محلّ
النزاع وهم فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لمّية عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده
هذا المحتج ومع جواز انفكاكهما فى موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما فى محلّ
النزاع وان قرّر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التأليف وجودا وعدما بمعنى
انه وجد فى بعض صور وجوده وعدم فى بعض صور عدمه والدوران الشئ مع الشئ وجودا
وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب لعلّية المدار للدائر فالتأليف علّة للحدوث ونقض
بالجزء الاخير من العلّة وسائر الشرائط المساوية لها لدوران الحكم مع كلّ منها وجودا وعدما
على ما ذكر من التفسير مع انّ شيئا منها ليس علّة بالاتفاق والثانى ويسمّى السبر والتقسيم
عند قدماء المناظرين والترديد الّذى لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم
هو انّهم يعدّون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الّذى يسمّونه الاصل او الشاهد
كقولهم علّة حدوث البيت امّا التأليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا
ليس بشئ لانّا لا نسلّم انحصار العلّة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض لجواز وصف آخر
هو مناط الحكم اى علّيته لانّ الترديد غير دائر بين النفى والاثبات ولهذا قال ولا ينقطع

عنهم

واالاصوليين بالقياس لاستعمالهم
التمثيل جميعا
امّا المتكلّمون ففى نشر
قولهم السماء محدث لكونه مؤلّفا
او متشكّلا كالبيت ويسمّون البيت فيما
يقوم مقام ... والسماء غائبا والمؤلّف والمتشكّل جامعا ...
...
ان يقال فعلّة الحكم امّا كون البيت متشكّلا او كونه
كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معلّلا بشئ من الاقسام
الا كونه متشكّلا فيعلّل به وهم مطالبون
او لا يكون الحكم معلّلا وثانيا بحصر
الاقسام وثالثا
بالسبر فى
المزدوجات الثانية فانّه فيها ما يمكن ولو سلّم الجميع
لما افاد اليقين ايضا لانّ الجامع ربما يكون علّة
للحكم فى الاصل دون الفرع اذ ربما انقسم الى
قسمين يكون احدهما علّة للحكم انّما وقع دون الثانى
وقد اختص الاصل بالاوّل ثم ان صحّ كون الجامع

عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه
الا بعد حين ثم يثبتون ان ماوراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اي ماعدا التاليف احاده
غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع اخر كما يقال علة حدوث
البيت ليست الامكان والا لكانت صفات الباري حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية
والا لكان كل جوهر وكل جسم كذلك وان الذي نسب اليه الحكم اي التاليف استقل
دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع اخر لوجود الحدوث مع التاليف في ذلك
الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا طائل تحته اما الغاء
ماسوى الذي نسب اليه الحكم اي الغاء كل ماسواه عن درجة الاعتبار لا يمشي
ولا يتم لان تماسواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا لعلية المشترك
اوكونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اي الحكم في الاصل
لخصوصية اي لخصوص الاصل وتشخصه وتعينه لا المعنى يجوز ان يتعدى
اي من المعاني المشتركة بينهما او المجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا
وعند التنزل عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اي بعد
تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه
مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اي العلة اسم كل واحد من قوله اثنان
اثنان ومن قوله او ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر كل له مدخل
اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص
ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء الحكم هو اثنين اثنين او ثلثة ثلثة
من تلك الاوصاف دون الاحاد واذ ذاك فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد

اي لبقاء احتمال ان يكون الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف ١٢

وابطال

وابطال دخولها في العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه اى
التاليف الى قسمين اثيرى مثلا وعنصرى لا يلازم اى الحكم وهو الحدوث والا لاحدها
وهو التاليف العنصرى ولا يوجد اى ذلك القسم الذى يلزمه الحكم في محل النزاع
فلا يثبت الحكم فيه وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو
المناط والفرق ان هناك جوز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جوز
اضافته الى هذا التاليف الخاص فمن حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه
السابق لكونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف
وان كان خاصا كان غير الوجه السابق فلهذا قال يقرب منه ودعوى استقلال
الوصف الذى عينوه في موضع اخر لا ينجيهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء
احدى العلتين التى بها ينضم اقتضى الحكم اى لذلك الموضع ايضا صفات اخرى
هى اجزاء العلة ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذه
ايضا اقتضاء فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فكان للحدوث وهو حكم عام علتين
مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد
نوعى واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة
كالحركة والنار والشعاع ومجاورة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع
معه اخر اى مع التاليف وصف اخر فيقتضى الكل باجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام
الى عدالاوصاف ان التزم بعدها في الموضع الثانى لاحتياجه الى السبر والتقسيم في الموضع
الثانى والغاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من انفساد ما فيه وهم ينكرون
جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويقيمون الحجة عليه

ثم

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل ثم يقولون لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لما علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل علة في الغائب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغائب فيقال ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرط العلية المشترك او خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان

فصل

وهو في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا واثباتا في الذهن والوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمساس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلية ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر بنفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان كان معلولا كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم

فالحيوان ...

١٢ المحرم ... ١٣٠

نائب حماه

غب فحماه من عفونة الصفراء فان نوبة الغب ... لكون الحمى من عفونة الصفراء ...

في تقسيم البرهان بان ما السبب للنسبة ... فاما ان يكون ... بنفسه واما ان لا يبين النسبة بيانا يقينيا بوجه فيا ... ابدى الوجوه المحتملة في كتابه وابطل جميعها بالتفصيل البليغ

كما هو عادته في الشفاء وهذا اينا قض ما ذكره في هذا الفصل من كون الاوسط معلولا للنسبة الاكبر الى الاصغر التي هي النتيجة المطلوبة في البرهان الاني وان ... انه يلزم على ما ذكره ان لا يمكن اقامة البرهان على وجود الواجب ... ذكره ... وعدم كونه معلولا

على العلّة بقصور بوجهين يكون باحدهما دليلا وبالآخر برهانا فانّ العلّة لها اعتباران اعتبار ذاتها بذاتها واعتبار نسبتها
الى المعلول فهي بالاعتبار
الاوّل علّة وبالاعتبار الثاني
معلول المعلول فالوسط اذا كان معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر فانه يكون في اثبات جوهر
الاكبر دليلا ويكون في اثبات انية الاكبر للاصغر برهان انّ
فالمطلوب في احدهما غير المطلوب في الآخر لانه في احدهما وجود الاكبر في
نفسه وفي الثاني وجوده للاصغر فانك اذا قلت هذا الخشب محترق وكل محترق
فقد مسته النار فهذا الخشب مسته النار كان دليلا ولكن اذا قلت في الكبرى وكل محترق
فله محرق كان برهان انّ فانّ النتيجة ههنا انّ له محرقا وهو ذو محرق معلوم هي اسالك وجود المحرق المعين
كالنار في ذاته وكذا اذا قلت هذا الجسم متحرك وكل متحرك فله محرك كان برهان انّ واما عن الثاني فبانّ
الاوسط في برهان الانّ وان كان معلولا لجوهر الاكبر في ذاته الا انه علّة لوجود الاكبر في الاصغر بوجه فانّ قولنا هذا
مؤلّف وكل مؤلَّف فله مؤلِّف يكون الاوسط معلولا لذات المؤلِّف بالكسر وعلّة لوجوده النسبي وبهذا الاعتبار
يكون القول برهانا وبالاعتبار الاوّل دليلا وقولهم العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه المراد به انّ
العلم اليقيني لا يحصل به الا من طريق السبب لا مطلق العلم وكذا قولهم ما لا سبب له لا يحصل العلم به المراد
العلم اليقيني واما العلم الغير اليقيني فكثيرا ما يحصل من الاستدلال بالآثار والمعلولات على عللها واسبابها
واما عن الثالث فبانّ الواجب جلّ مجده وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له ولا جزء فلا برهان عليه
ولا حدّ له الا انّ ذاته يكون مبرهنا عليه ببرهان شبيه باللّمّي في افادة اليقين فانّ ذاته بذاته وان كان اقدم
من كل شيء لكن كونه صانعا للعالم او ما يجري مجراه اي هذا المعنى النسبي متأخر وسط هو مثل المصنوع
في قولنا العالم مصنوع او ما يشبهه فالوسط علّة لاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم
مصنوع وكل مصنوع له صانع فالعالم له صانع فالمبرهن عليه بالذات بهذا البرهان
وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا البرهان ثبت وجود الصانع في
نفسه وحصل العلم به بهذا الترتيب علما يقينيا اوليا
وذلك لانّ وجود شيء لغيره يقتضي وجوده في
نفسه بالضرورة فيصدق قولهم
اما ان يكون العلم تبعا بنفسه
واما ان مبيّن بيانا قياسيا على سبيل منع الخلوّ دون الجمع فانّ المبيّن بالقياس البرهاني مما يفيد ... او كونه

في الوجود كمعلولي علّة واحدة فان لم يكن بينهما علاقة
لزومية
فلم يكن توسيط
احدهما في البرهان على ثبوت
الآخر لشيء وان كان بينهما لزوم فيستلزم
انّ تلازم المعلولين لا يكفي فيه مجرد كونهما معلولي
علّة واحدة بل لا بدّ مع ذلك من تحقق علاقة علية

ذاته وكذلك حال الحيوان بالقياس الى الانسان
فلا تناقض بين كون الاكبر علّة للاوسط كالجسم
للحيوان وبين كونه محمولا عليه لاختلاف
الجهة فانّ سبب الحقيقة غير محمول
والمحمول بالحقيقة غير
سبب وكذا
لا تناقض بين كونه محمولا على الاصغر علّة بالذات

وان استثنت لم يكن الاّ على المستثنى

نقيض انّه لم يكن لعدم المعلول فان نتجت لوازم

عدم العلّة علّة لعدم المعلول فان الاثرى ابلعه الاوسط

وهو بازاء الاوسط في الحمليات الاثرى ان الاوسط

الاستثنائي الحملي جعلت المستثنى وسطاً واعلم ان النتيجة والاّ

سبب بالحقيقة علة لوجود اليقين بالنتيجة الاّ ان

لكان المعلول في برهان الانّ

حينئذ الوجود العلة

محال على ان اليقين قد يحصل بالتواتر والتجربة والحس ايضاً

١٣٢

ايضاً فلانه

في انها غير مغن عن العلة

ولا يكون لشيء واحد علل موجبة

فوق واحدة بل السبب في افادة النتيجة واليقين

امر آخر كيف واليقين نور عقلي والنور لا يحصل الاّ

من نور احدية لكن الاوساط ربما توصّل به الى

جود

العلم واليقين

لعدات لوجود النتائج الاّ ان

البرهان معدّ لهذا اليقين والتجربة ونحوها

مجراه معدات فقط واما ما يتعلق بهذا المقام ان المطلوب

الواحد قد يكون عليه برهان لميّان من علتين مختلفتين احدهما تحت الأخرى

بمطلب في اصل العلتين علة لشيء وفي الآخر علة علة وبيان ذلك الاّ ان

ابعد فاعلا وغاية ربما مفارقان ومادة وصورة ربما مقارنان وكلها

يقع اوساطاً في البراهين اللمية فمن الاشياء ما له جميع الاسباب ومنه

ما ليس له الاّ الفاعل والغاية كالعقول التي صورها ذاتها والعلل المنفعلة

بشرط هو يسمى علوم المفارقات وما له جميع الاسباب ولكن

المادة غير متعينة فيه ولا داخلة في حد صورته في العلم

يسمى رياضيات وتعليميات وما له

جميع ومادة

لا يمكن ان تفارقها صورته حداً او قواماً فالعلم المخصوص

باسم الطبيعي ويكون الفاعل والغاية الحقيقيان

خارجين عن موضوع هذه الصناعة

وان كان فيه فاعل

غاية غير حقيقيين

لذلك قد تورّدها

وتعتبرها فيها بالحقيقة بالمعد اشبه منها بالفاعل والغاية

فتوسيطها في البرهان غير صحيح لان البرهان يفيد

اليقين فتنافيه الوقتية والوجودية والمكنة فالحيّز

مبادي البرهان الاّ على وجه يعتبر ذلك الجهات اجزاء

لحدود او قيود الاطراف فهما على وجه الشرطية فالمكن

العلم

الطبيعي المطلق في النظر في ثالث بسط

الاولى الاشتراكان في النظر في ثلث المطلب

الاولى وبما يمكن الطبيعي باخذ الخلق الى ان بالبسيط

الحركة الاولى لا تفيد لها والمادة التي الى البسيط

من الطبيعة التي لا تفيد لها والمادة المفارقة التي اي الوجود المحض فالطبيعي يعطي بان

فيها والفيلسوف يعطي العلة المفارقة التي اي الوجود المحض والفيلسوف يعطي البرهان

والعلة الغائية اذا وانها التي الطبيعة والمادة موجود وبين والفيلسوف يعطي

لما واما الطبيعة مطلقاً وبعض علته ودوام المادة والصورة التي

في اللمي الدائم ضرورياً وباجملة فلو اعطى البرهان من العلل المفارقة كان

منه العالم الاسفل وان اعطى من العلل المفارقة كان العلم

الاعلى واما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض ففي

مسئلة واحدة برهان ان اختلفا الجنس

منه الاخر كان العلم

يعطي برهان

كروية الفلك بالذات ... يعطي برهان لِمَ ولا يتفق في العلوم الجزئية ان يكون على مسئلة واحدة برهانان

لميان من علتين مختلفتين

والاّ لم يكن العلم جزئياً والبرهان

يعطي اليقين الدائم وليس في شيء

من الفاسدات عقد دائم لان مقدماتها

الضرورية لا يكون دائمة الصدق فلا يكون الوقتية والوجودية

والمكنة مبادي للبرهان الاّ بتمحّل كما مرّ فالفاسدات لا برهان عليها

ولا حدّ لان البرهان والحد متشاركان في الحدود كما بيّن فلا برهان عليه ولا حدّ له

والاشياء الضرورية الوقوع المتكررة بالعدد كالخسوف للقمر والكسوف للشمس يمكن عليها

ويجد لها لكن من جهة العلم باسبابها لا من جهة مشاهدتها ومشاهدة آثارها المتغيرة فان

امثال ذلك قد يدرك وكانت معرضة للتغير وقد يدرك وكانت مصونة عن التغير كما يدرك كسوف

في وقت بالمشاهدة فلم يكن العلم الاّ متغيراً فلم يكن يقيناً واما اذا ادركت من الاسباب فلم يكن العلم به

متغيراً وعلى هذا النحو يكون علم الاول جل اسمه بالموجودات وعلى من هذا كله سنبيّن تعليقات

قال الشارح رحمه الله وهو انا والصغير ١٣٢

في بحث الاسم واما رسم الشيء فقد يحقق

ان الرسم يكون عرضياً لا يقع في جواب ما هو بل يطلقها انّ وغير ذلك

كانت شارحة ومعرفة والعرضي يقع في جواب اي شيء هو عند الاضطرار لا بالاتيان

من الطالب التنصيص على المذكورة التي يقع الحدود بالتحديد والحكمة وينبئ بالاسم الاّ الازالة المغني

كما يطلب لنظراته العرضية ما هي فيها بالحدود والبسيط منها والفصل والعدم ان كان افادة الذات

الرحاق الملزومات كما دل عليه كلام الشيخ من الجنس والفصل والصدق لم يكن

يبين حدود والعدم تركيبها من الشارحين في المعنى الوجودي نفس

المطلوب على الانسان البسيط من الحيوان

حيث الانسان الانسان احد المركبات

من افادة العلم

الناطق ونحو

فالمقول في جوابها هو منحصر في حده او ما يجري مجراه ان كان السؤال بحسب الخصوصية

والشركة معاً واما ما وقع لصاحب حواشي التجريد من تجويز وقوع العرضيات

في جوابها الشارحة نافلا انّه من ظواهر من اقاويل الحكماء و

مستدلا اخرى بان مطلوب الشارحة مقدم على

سائر المطالب كما صرح به فلولا ان المراد

ما يعم الحد والرسم بل التعريف

اللفظي لم يصح هذا

الحكم لجواز ان يعلم برسمه ولا ثم يطلب بلمية البسيطة الى آخر المطالب فمنظور فيه اما الذي نقل منهم

فالمراد فيه من الرسم اما ما يكون على سبيل التوسع او على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية واما ما ذكره من

الدليل فغير مجد لان العلم برسم الشيء ليس علما به بالحقيقة بل علما بوجه من وجوهه وقد حقق هذا هو

هو وغيره من المحققين والتعريف اللفظي ليس من المطالب التصورية

تعليقات والسلام على من اتبع الهدى

كان عن ان الشيخ العلوم الانبياء بلا الشرح الى ان كان الامر ... المرجح له في العمل ...

ان الشارح بالامور لان العلم الفعلي علة لوجود الاشياء الفاعلية الخالصة العلم العين الاول لان ...

نا حوان

فالحيوان ليس علة لوجود الجسم فى الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اى الاوسط علة لنسبة الطرفين فى الذهن فقط اى يكون العلة للتصديق بحسب لا له وللوجود ويسمى برهان الان لاقتصار دلالته على انية الحكم اى على ثبوته دون لميته فى نفسه وقد يكون هذا الاوسط اى الدال على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اى نسبة الاكبر الى الاصغر فى الاعيان الا انه اظهر عندنا اى الا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اى من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل به عليها لا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار فالاحتراق الذى هو الاوسط معلول للنسبة التى هى مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين ومعلولى علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب

فصل فى بيان

المطالب لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو كتاب التصور وهو اثنان ما واى او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب بها اما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم واما رسم بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف القول فى جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية فى الجواب وربما اقيمت الرسوم مقامها توسعا او اضطرارا او طلب مفهوم الشئ يشملها فلهذا قال والمطالب منها مطلب ما ويطلب بها مفهوم الشئ ولانه يجوز وجود الشئ فى ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوى الاضلاع عند من لم يعرف الشكل من كتاب الاصول فاذا سأل بما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما المثلث المتساوى

الاضلاع

تحديد الذات واذا ثبت الوجود كان شرح الاسم بعينه حدا له ويقال مطلب ما بحسب الاسم معرفة وبحسب حقيقة الذات علم كان الحس معرفة والعقد علما ثم الحد يقال بالتشكيك على جملة اشياء فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم والا يعتبر فيه وجود الشئ كان عليه ... وجوده

الذاتية مقومة لحقيقة الشئ فاذا كان شئ ذلك الشئ فيه حد فى مطلب انية الحقيقة التامة جميع تلك العلل وقد يكون لبعض الاشياء بعض العلل دون بعض ولذلك لا يحد فى حدود بعض الاشياء

ولا براهينها علة مادية لما ذكرنا واذا كان لشئ علة

الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم واذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخصين اوالى شخص في وقتين وهل اما بسيط يطلب بها وجود الشئ اولا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا ويتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السؤال عن وجود الشئ يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم لا يسئل عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله جاز هذا السؤال واما السؤال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقته امر موجود فينعقد علمه بوجوده ويكون متقدما في هل البسيط واما مركب يطلب وجود شئ له كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله وهل يطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به يشملهما لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في هل البسيطة ورابطة في المركب كما يقال هل الحركة موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اى باحد طرفي النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة ام لا في المركب واى ويطلب به التميز اى تميز الشئ عما يشاركه في الجنس او في الوجود تميزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اى حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم ويطلب به علة التصديق اى الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشئ في الاعيان كقولنا لم كان المقناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سماها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان

الاوسط ويكون بالقوة وكذا

مطلب

اى واخف
تحت ما المركبة
وباقي المطالب العرضية
المطالب كم وكيف واين
ومتى غير لابد منها تحت مطلب
اى كما ذكره الشارح وانما كان لا تطلب
بها الحقيقة الا بعد مطلب من البسيط
كذلك لا تطلب لم الا بعد مطلب ما وعن
كلي واحد منهما جواب آخر اذا كان المطلوب مركبا

اليها دون غيرها ولهذا تسمى ايضا بامهات المطالب ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسأل عن وجوده مطلقا كذلك لا يسئل عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة في انتسابه الى غيره او في وجوده في الخارج او في اتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب ما بحسب الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اى فروع اصول المطالب وهى ما يستغنى بغيرها عنها كيف الشئ وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشئ اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه يسمى كمية كانت كمية متصلة وهى التى لاجزائه عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهى ما لا يكون كذلك كالاعداد واين الشئ ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه ومتى ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه وقد يغنى عنهما اى عن اين ومتى اذا قرن بما يطلب كما يقال في اى مكان هو او في اى زمان هو فيغنى اى عن اين ومتى وعلى هذا غيرها نحو على اى كيفية هو او على اى كمية هو والمشهور ان هل المركب يقوم مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض ام لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان الفلانى ام لا ومن المطالب مطلب من الشئ ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لاختصاص من باولى العقل ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية بمنزلة عن ان يعد في الامهات لانها يطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان ما لا كيفية له لا يسئل عنه بكيف وكذا اخواتها

المقالة

المقالة الثالثة فی المغالطات وبعض الحکومات بین احرف اشراقیة وبین بعض احرف للشائین وفیه فصول

الفصل الاول فی المغالطات

اقول قبل الشروع فیه ان صاحب الکتاب لم یورد فی هذا الباب انواع الغلط بالتفصیل ولا اسبابها علی ما هو القانون الصناعی بل اقتصر علی ایراد بعضها وذکر امثلة متنوعة لها وانا اقدم ذکر اسبابه فان فی ضمنه یجیء ذکر انواعه فنقول کل قیاس ینتج ما یناقض وضعا ما فهو تبکیت فان کان حقا او مشهورا کان برهانیا او جدلیا والا فسفسطی یشبه البرهان او مشاغبی یشبه الجدل ولا بد فیهما من ترویج یقتضیه مشابهة اما فی مادة بان یشبه الحق او المشهور ولا یکون شیئا منهما او فی صورة بان تشبه ضربا منتجا ولا یکون ایاه فالمغالطة قیاس یفسد صورته او مادته او هما جمیعا والاتی غالط فی نفسه مغالط لغیره ولا الا القصور وهو عدم التمییز بین ما هو هو وبین ما هو غیره الماتم للمغالط صناعة فهی صناعة کاذبة ینفع بالعرض بان صاحبها لا یغلط ولا یغالط ویقدر علی ان یغالط الغالط وان یمتحن بها او یعاند فوائدها المشبهات لفظا او معنی ومن المشبهات معنی الوهمیات وهی ما یحکم بدیهة الوهم فی المعقولات الصرفة حکما فی المحسوسات علی ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتیة صناعیة وخارجیة فالاولی ما یتعلق بالتبکیت المغالطی وعلی هذا نقول ان اسباب الغلط علی کثرتها یرجع الی امر واحد کما قلنا وهو عدم التمییز بین الشیء وبین ما یشبهه ثم انها ینقسم الی ما یتعلق بالالفاظ والی ما یتعلق بالمعانی والاول الی ما یتعلق بالالفاظ من حیث ترکیبها والی ما یتعلق بها من حیث ترکیبها والاول لا یخلو اما ان یتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان یکون مختلفة الدلالة فیقع الاشتباه بین ما هو المراد وبین غیره

وهو قیاس یری انه مناقض للحق ونتیجته نقیض الحق ولیس کذلک او مناقض للمشهور ونتیجته نقیض المشهور ولیس کذلک

ولا بد من ترویج وتوجیه بینه یروجه غیر ان یشعر به المغالطة ان کان سوفسطائیا ولا یشعر به اکثر الناس سواء کان المغالط سوفسطائیا

ان السبب الصریح لجهاده یدل علی بطلان الفلسفة من الاصل وان یسلخ کل الانسلاخ عن المعرفة والعقل فیضم التشبث بالطلب وکتب المنطق والتاتین بعلیها هو العیب فادهم ان الفلسفة الالهیة

فى المغالطات

ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجرى مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظى واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهى اما احوال ذاتية داخلة فى صيغ الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف اذ كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو تعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعانى فلابد وان يتعلق بالتاليف بين المعانى اذ الافراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع فى قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسى او غير قياسى والمتعلقة بالتاليف القياسى اما ان يقع فى القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجته او يقع فيه بقياسه الى نتيجته والواقعة فى نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعانى فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت فى الكبرى ليصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا لان السماع الذى هو تالى الصغرى قلبى والذى هو مقدم الكبرى سمعى وتقريرا لقياس فى

قوله اما حاشية صغرى ... ونظمهم ... والنظر اليه بعين التوقير والرياضة والسبب التصورى لما هو صور الكذب ... فى الباطن والتشبه بزى العلماء والحكماء فى الظاهر بالكلام المزخرف والمنطق المزور ثم ان المغالطين كما ذكره صاحب الشفاء ...

لا يغني بعد الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التركيب باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ويسمى مصادرة على المطلوب في البرهان والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هو المطلوب من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلأ وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في قضايا لا بقياس فيسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لانه يفيد ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها وينقسم الى ما يورد منه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والانسان بدل الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما يوجد ما ليس منه كقولنا زيد الكاتب انسان او لا يوجد معه ما هو منه من الشروط والقيود كمن اخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية يتعلق ثلثة منها بالبساطة هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها

بالتركيب وهى التى فى نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية
اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهى سوء التاليف والمصادرة على المطلوب
ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل فى مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية
الواحدة وهى ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه
هى الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة لمعتمل الخارجيات فما يقتضى الغلط
بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد ما يعجزه
او بخجله من اغلاق العبارة او المبالغة فى ان المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من
الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفا
وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من
ليس له قدم راسخ فى العلم ولا معرفة بالقوانين المخاطبية المختصة بالاقيسة وكان
فى طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا ان لم
اهمال التنبيه عليها لكونه اكثر استعمالا فى زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم
القوانين وتجشم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى امور خارجة عن القياس
يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعة انهم قهروه واسكتوه
واذا تكلمت فى القوانين المغالطية المنحصرة فى الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع
الفاظ الكتاب ولينسب كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر لها مثالا لكن
يجب ان يعلم ان اصطلاحه فى المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببها
هو غير الاصطلاح المذكور فى التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر فى اقسام احد هذه
الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا يشتبه

١٤٠ مايردمنه الى الغفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع
الغلط فى القياس بسبب ترتيبه اى صورته وهو ان لا يكون على هيئة ناتجة على ماذكرنا
ككون الكبرى جزئية فى الاول والثانى او الصغرى سالبة فى الاول والثالث وقد عرفت
انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او التبكيت باعتبار البرهان وغيره
ومما يتعلق بذلك اى بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا ينقل الحد الاوسط بكليته
الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت لينتج ان الانسان نبت فان الحد الاوسط
الذى هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف
او لا يكون اى الاوسط متشابها فيهما اى فى المقدمتين الاولى والثانية اعنى الصغرى
والكبرى بسبب اختلاف فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم
والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس بساكت وذلك لاختلال الترتيب من حيث
المعنى لا بسبب لفظ يشذ اى من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك
حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما
متشابها لكون وحده جزء الموضوع ح واستلزامه كذبها لا غير متشابه وهو بان يكون
جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزء من المحمول فقيل
الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لجاءت النتيجة الانسان
حيوان وهى صادقة فاذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا
لم بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل لانه اخذ معه ما ليس منه وهو قول وحده اذ لا احتياج
الى حمل الضاحك على الانسان ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان
الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان

قوله [illegible]

ضحاك وهى ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شئ من غير الانسان بضاحك وهى لا ينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب اذا كانت الصغرى قضيتين واخذت واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم انه ينتج الانسان حده حيوان وهو كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحدود وسوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة ترجع المسائل فى مسئلة وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لا يكون اى الاوسط مقولا على الكل يعنى فى الكبرى لاشتراطها الكلية فى الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطاء قد نشاء من اهمال المقدمة الثانية اى من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مسور على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اى الحيوان المحمول عليه العام مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى اى الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان بحسب نفسه وموضوع الكبرى الحيوان العام الذى هو كشئ واحد يصدق عليه فالاول يتعدى الى مخصوصاته على ما نص عليه الشيخ فى الشفاء والترفيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه الحيوان وان لم يكن منها كالحيوان الذى هو جنس والذى هو غير جنس كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما فى الاشارات والتلويحات لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه فى التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية وهو من باب الغلط بسبب

يقال عليه قال
وقد يشكل على هذا المقال
ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان
يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس
يحمل على طبيعة الحيوان حملا على فان طبيعة الحيوان

واصلح ان يقترن به شرط الخلط فيقترن بالعوارض
المنوعة والمشخصة واما اذا اخذ بشرط التجرد
يصلح ان يقترن به احد الشرطين اما الاول
فلا يصدق على كثيرين
نعم
يجتمع مع شرط
التجرد
والطبيعة الحيوان لا بشرط

المقالة الثالثة

في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احوال العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم او لا يكون احد الطرفين اى الاصغر والاكبر في النتيجة على ما ذكر في القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة ورائه وكل جسم لا جهة ورائه فلا يخرق وينتج منه فالفلك لا يخرق فان موضوع الصغرى هو الفلك المحدد ليس هو موضوع النتيجة وهو الفلك مط واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل باعتبار القياس ضع ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اى من شرائط الاشكال امنت من الغلط في هذه الاشياء اذ الغلط في كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى ويقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها ردود في القياس مغيرة في اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى ولو قلت كل ضاحك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان تعلم الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس لا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا آخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف في حد القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة

١٤٢ في الصغرى ان بقد قول الشارح رحمه الله لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة اه الحق ان المهملة كما ترى الحكم فيه على الطبيعة من حيث هي لا بشرط شئ وهي بلازم الجزئية واما الحكم على الطبيعة من حيث تعينها العقلي وتجردها عن القيود الخارجية فذى ليست مهملة ولا المهملة تلازمها لان الحكم فيها ليس على ما صدقت عليها الطبيعة ولا على نفس الطبيعة بلا شرط بل على الطبيعة المحضة الذهنية وهي النفس المفهوم العنوان الذي لا يصدق عليه العنوان حملا متعارفا فلا يسرى اليه الحكم الذي في المهملة لان الحكم فيها على الطبيعة الموضوع مطلقا وليس موضوع القضية الطبيعية منه افراد الحيوان فتأمل فيه تأمل

كما يقال شئ كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر
انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا
كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه
ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا شئ كذا جوهر
وهذا ليس من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى
وان كان علة فى نفس الامر لكنه لا يكون علة فى التصديق والعلة القياسية
يجب ان يكون علة للتصديق الذى فى النتيجة فان كانت مع ذلك علة فى نفس
الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اى مثل النتيجة فى الظهور والخفا كقولك
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة والكبرى فى الظهور والخفا
فلا يكون بعنى على تقدير تماثل النتيجة والمقدمة تبين النتيجة بها اى بالمقدمة
اولى من تبينها بالنتيجة وفى جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا يغلطان
غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لا انه يغلط ولهذا
لا يدخلان تحت قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد
على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة
كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الذهن التسليم لا يصدق الكاذب الا اذا
كان مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة اى من جهة الاداة بسبب
اشتباه مصرفيها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يجوز عودها
الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لان يعلمه مع انه
ليس مثل ما يعلمه او اسم ما اى او لاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازى او مستعار او غيرهما

بهذا يشير الى انه قد يكون جزء الجوهر جوهرا وهو ان يكون للمركب وحدة طبيعية لا صناعية كالسرير فانه جوهر وجزئه وهو الهيئة المخصوصة منه عرض
تعليقات رية

كقولنا

كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج ان بعض حيوان والسبب فيه اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا هذا غلام حسن بالتكوين لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اي ولاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصروفا عن المختير بكسر الياء ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة عليه اعني الاشتباه من الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كل اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شئ منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب في نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها وتكثرها اي وبسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي ويقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطأ فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطأ لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا الوجود وغير السالبة الوجودية وقس عليها سائر الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اي الذي هو الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو

وهما

والثاني من باب الاشتراك ... التركيب

وما ليس بممكن اى بالامكان الخاص فقد يكون ضروري الوجود او العدم لصدقه
على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اى بالامكان الخاص فانه
بعينه ممكن ان يكون الآن يعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب موجبة الى
سالبة وبالعكس الى موجبة وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب
على ما قلنا اجزاء اى للمحمول والموضوع ولا يستعمل الزائد اى على سلب واحد وعدلت الى
اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا يكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت من هذا
الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اى من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ لا ابلغ في التغليط
منها ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اى والحال ان السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع
اى الغلط بسلب السور كما يؤخذ البعض السوري كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض
اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض
من ابعاضه كاسنانه مثلا واحترزنا بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان
فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث
هو جزء وكما يؤخذ كل واحد اى الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد من الناس
يشبعه رغيف خبز والجميع اى الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس اى
جميعهم لا يشبعه رغيف خبز وكل اى كل واحد منهما مكان الآخر وهذا وما قبله من باب
سوء اعتبار الحمل ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظة كل وبعض بين
المعاني المذكورة وقد يقع اى الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد
بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من باب الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب
المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب وجيد اى في نفسه

جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فاخذ انه طبيب جيد اى فى الطب او لتفصيل المركب وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اى مركبة منهما وذلك اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفتين فتقول انها زوج وانها فرد ويكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الاخر او ان احدهما علة الاخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعداد الضحك والكتابة فى الانسان لتلازمهما مع ان شيئا منهما ليس علة للاخر ولا عينه وهذه المغالطة اى اخذ احد المتلازمين علة الاخر كثيرا ما يقع لمن لم يرسخ فى العلوم فيأخذ ما مع الشئ وهو الملازم مكان ما به الشئ وقد يبتنى على هذا اى على اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ كثير من الدور والقياسات كما يقال ان لم يكن وفى بعض النسخ ان لم يمكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا فهو ممتنع فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا مع الاخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما مر والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالاخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غنى عن التفسير وقد اورد عليه بان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان ممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات فليفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشئ علة للاخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك هو الذى ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة للدعوى بعبارة اخرى

وان

اين حاشيه تعلق بصفحه آتيه دارد

قوله قدس سره وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقل لا ينفك عن علاقة العلية منهما وبرهنهم ان كل شيئين لا يكون بينهما علاقة علية ومعلولية فلا استحالة فى انفكاك احدهما عن الآخر

آخر فالتلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل كما ذكرناه فكل شيئين ما ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا ضرورة فى صحبتهما الا بمجرد الاتفاق فلم يكن رفع ايهما لوحظ او فرض يوجب رفع الآخر البتة فان اتفق ان كان رفعه مع رفعه كان تجوزه مع ثبوته اتفاقا لا لزوما وهذه القاعدة برهانية لكن المصنف ومن تبعه يظنون انه غير التلازم الضرورى

وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل واحد من العقلاء يتصور تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقريره ذلك ان يقال لو كان وجود كل واحد منهما بالاخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم

وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الاخر بالضرورة

ينقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الاخر بالضرورة

وتحقيقه ان كل واحد منهما ان استغنى عن الاخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الاخر فيتوقف كل واحد منهما على الاخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الاخر فيتقدم عليه فلا معية اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الاخر للاستغناء من الجانبين واما على الثاني فلتوقف كل منهما على الاخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الاخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذا منع

وقيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الاخر لا ينافي المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم كل واحد منهما مع الاخر ضرورة كلبنتين منحنيتين قد يقع مثلا ان يقام كل واحدة منهما مع الاخرى ضرورة ولا يقوم احديهما الا مع قيام الاخرى لا يقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا

وللمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما

مع الاخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطة ان يثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة
بهذه الحجة ويستثنى منها شئ كالمتضايفين بكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت
القاعدة سواء دون حجة اى يستثنى عنها شئ دون حجة وهذا اى استثناء شئ من القاعدة
دون دليل هو غرضنا فى ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح وفى اكثر النسخ
والارشاد للقدح ليعلم مغلطتان فى حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطتان
اللتان فيها احديهما دعوى نفى المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما
استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل
تحت القاعدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى الاخر
فلا يتصور الا مع المعية وفى اكثر النسخ مدخل فى الاخر يتصور مع المعية وليس من شرط
كل ما له مدخل اى فى تحقق الشئ كقيام كل واحدة من اللبنتين فى قيام الاخرى وفى اكثر النسخ
وليس من شرط كل مدخل اى كل ذى مدخل فى تحقق الشئ التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط
وجوب الصحبة له المدخل اى فى العلية كاستعداد الضحك والكتابة فى الانسان على ما تقدم
واعلم ان هذه المغالطة وهى اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ من باب سوء اعتبار الحمل لعدم
الفرق بين ما يصحبه الشئ ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة العلة والمعلول
او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشئ بدله ومما يوقع
به الغلط ان يؤخذ مبدء الامر فى شئ كعلة جمع البصر فى السواد معنى عاما كاللون فيثبت
اى ذلك الامر وهو جمع البصر فى مشاركه فيه اى فى مشارك ذلك الشئ فى معنى عام كالبياض
كمن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا فيتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات كمن راى الحركة انها لا تبقى ورتبنا ها زمانين فاخذ انها كذا للعرضية لتتعدى

الى البياض

قوله قدس سره كمن يقول ان السواد انما يجمع البصر لكونه لونا ١٤٨
اه يمكن تقرير هذه الشبهة على وجه يصعب حلها الا من ايد بنور البصيرة
وهو ان المعنى الجنسى والفصلى كاللونية وقابضية البصر لحقيقة السواد عند ما حلله العقل اليهما اما ان يطابق كل منهما وجود السواد الخارجى او لا يطابق شئ منهما له او يطابق احدهما شيئا منه والاخر شيئا اخر منه فعلى الثالث لا يكون السواد بسيطا فى الخارج بل مركبا من كيفيتين ثم الكلام عائد فى كل منهما من حيث انقسامه الى جنسه وفصله وهكذا فيلزم فيه محالات وعلى الثانى لا يكون ما فرضناه جنسا وفصلا مقومين له ولا داخلين فيه هذا محال وعلى الاول يلزم ان يكون صورة السوادية التى وضعت ان اللونية يطابقها وهى بعينها تطابق نفس البياض مطابقة لصورة البياضية فيكون كل لون قابضا للبصر والحق بعد اختيار الشق الاول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود واتحاد الوجودات وان بعضها كيف يكون مع بساطتها مصداقا لمعان كثيرة ذاتية وسيجئ تحقيقها ان شاء الله تعالى ولقوة مثل هذه الشبهة وما يجرى مجراها انكر المصنف ومن يتبعه تحقق اجزاء الماهية كالجنس والفصل فى البسائط وارجعها الى العرض العام والخاص فالشبهة ناشئة من الخلط بين احوال الماهية باحوال الوجود وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات تعليقه

الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى بانها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهى باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخر كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور ولذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشئ حملا عرضيا مكان ما هو مهية فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل هذا مثالا لهذا الباب لوقوع لفظى القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هى بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اى ومنه بسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس فى السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عنهم فى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظى العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان انما تصدقان اذا قلنا الجالس فى السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت فى موضعه وح لا يكون متكررا واذا جعل متكررا صار بعض المقدمتين او كلها كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب سوء التاليف واخذ اى ومنه بسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن سمع ان الانسان كلى فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه فى الاعيان

كالجسم

149 قوله قدس سره كمن سمع ان الانسان كلى الخ اقول هذا المثال المحرر مما ذكره الشارح لهذا المقام فان قولنا الانسان كلى والكلى معدوم فى الخارج فالانسان معدوم فى الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهنى والمحمول العقلى [illegible] فى الخارج لكان انما عه حاصلا فى الخارج فيكون الممتنع موجودا جوابه ان ثبوت الامتناع فى الخارج على تقدير وجوده لا يوجب ثبوته محققا فلا يلزم كون الممتنع كذلك موجودا بل يستلزم ذلك عدم تحقق الامتناع لا محققا و[illegible]

المقالة الثالثة

كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال الاخذ الاعتبار الذهني عينيا ما يقال لو كان شئ كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شئ به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان لعدم متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذبت احدى المقدمتين ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وبسبب اخذ مثال الشئ مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشئ حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كثقيل رفعه الف من الرجال مسافة ما فيظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام المصنف بحيث يشمل الصورتين لان في الاولى اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصة من الحكم اليه وهذا من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي وبسبب اخذ

قوله من هذه واخذ مثال الشئ مكانه هذا (١٥٠) من الاغلاط
الكثيرة الوقوع بحيث
قد لا يكاد يقع لاحدهم غلط
كثيرة من هذا النوع كيف واكثر ما ورد
في الشرائع الحقة في باب المبدء والمعاد تمثيلات
وتجوزات والقوم يحملونها على ظواهرها لا على حقائقها
ومعانيها وانما يعني بالتمثيل ههنا اداء المعنى في صورة

[illegible]

او غيرها لا يصدق شئ منها على نفسه بالحمل المتعارف
فالموجود في الذهن ليس موجودا في الذهن ولا
في ظرف آخر اصلا وكذلك في نظائره
الممتنعة والتي لها امثلة في الذهن
وكذلك في مفهومات
الامور الممكنة
التي لها افراد لها في نفس الامر كمفهوم الياقوت وبحر من الزيبق تعليقات

ماليس بعلة الكذب فى الخلف علة له كما فى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان لا يحصل شئ منهما او يحصل احدهما دون الاخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثانى عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد فالغلط فيه ان المحال لزم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الهين بهذه الصفة استحالة للهين مط الذى هو المطلوب وهذا من باب وضع ماليس بعلة علة على ما لا يخفى و عنده مختص بالخلف كما قال فى التلويحات ووضع ماليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب ويكون لغيره لكنك فى الاصطلاح للمذكورة فى حصر المغالطات عرفت من حده انه لا يختص به واجراء اى و بسبب اجراء طريق الا ولوية عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمك هذا اصح النسخ و فى بعضها من النحل و فى اكثرها من النخيل وهذا خطاء لقوله بعد اشتراكهما فى الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما فى خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما فى كثير منها كما سيجئ مشروحا ان شاء الله العزيز وانما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد او كان المقتضى فيهما امرا واحدا متفقا بالمهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما فى الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اى وكذا يقع الغلط بسبب اجراء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية بينهما والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما فى الانسانية

151 قوله الشارح ره بعد اشتراكهما فى الجسمية
فان قلت
ما بال الاشتراك فى
الجسمية يوجب الاشتراك فيما
يقتضيه وهى جنس بعيد للاجسام
والاشتراك فى الحيوانية لا يوجب ذلك وهى جنس
قريب لاقسامها قلت الجسم ان اخذ بالمعنى الذى
[illegible]

الارادة وغيرها [illegible]
ظهر ما يقتضيه الحيوانية [illegible]
افرادها فيه [illegible]
المشتركة وكل ما لا يمكن لها [illegible]
تلك الطبيعة لكن الطبيعة
ان كانت من
انطباع
الخارجة عن عالم الاتفاقات فكل ما يمكن لها بالامكان
[illegible]

فلا

فلا ينبغي ان يتخصص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا غائبة عنا كهيئات سماوية واتفاقات ارضية يجب ان يمتنع بها امور ممكنة وسنشير الى مثلها او في النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر لكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا والبناء عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا ويمتنع ولكن لا من جهة يبتني الكلام عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشيء متفرع على امكانه الذي هو المطلوب ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحله الحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد ابيض ينتج انه يدخل في حقيقته بياض فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال اخر لكن يمنع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فمع ان انها لا موجودة ولا معدومة ومما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقيض عن المراد به في اكثر المنتج عن الحمل الذي اطلق اي ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل فيما ...

وقع عليه النقض دفعا للنقض اذ لا يضبط المحمل او المحل بل المعنى المصطلح عليه ح
سيغلط بدل
فيغلط فيه لحمله على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحمل اخرى وذلك كقول بعض مثبتي الجزء اذ
اورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين
اى الطرف الاخر منه
غير ما منه الى الآخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره
وهو جسم لاني اعني بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا
جسما
للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بتسميته وتوجيه ايراده ان يقال هذا
الغير المتجزي الذي سميته بسبب التاليف جسما له الى كل واحد طرف فينقسم سواء سميته
جسما او جزءا فان نزاعنا في ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة الصفات
اى صفات الباري وقدمها لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت
واجبة تكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني
الذات
اعني بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فيكون عين
والذات واحدة فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس
عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير
كما مر ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط او ومما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض
لانه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لب
المماثل لج مماثل لج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اى بين آ ب من جميع الوجوه
لدخول المماثلة التي بين ب ج في التي بين ب آ حينئذ وصيرورة آ مماثلا لج في المماثلة
التي بين ب ج سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية لا بعض
وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا

فلا يتكثر فغير تفسير الغير عما اصطلح عليه
دفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم يجر
لفظ الغير ويجزم التلفظ به بقول
اذا كانت الصفات عين
الذات

جزئيتين فانه يصح الجواز اختلاف الجهة ح على ما سيتلى عليك اجيب بان مرادنا
من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما كان قوله
فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا
كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت اى المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا
ان يكون المماثل في ذلك الوجه مماثلا اى في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة
فلا يلزم اذ يجوز ان يكون مماثل شئ شيئا بامر ومماثل غيره بامر اخر ولهذا النقض غيروا
الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثل بعد ان كانوا اصطلحوا على تعميمها والمساوى للمساوى
مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذى عرفت فى المماثل فاما اذا
اختلف جهة المساواة كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه جسما اخر فلا يلزم ان
يكون مساوى المساوى مساويا واليه الاشارة بقوله فاخذ مساوى الشئ من وجه كجسم ا
لجسم ب نخ
المساوى لب في الطول مثلا لا يلزم ان يساوى لشئ ما المساوى الاخر اى لجسم ب من وجه اخر
وهو ج المساوى له في العرض مثلا فقوله فاخذ مساوى الشئ جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة عليها لانها لا تطلق الا اذا
كانت من جميع الوجوه اجيب بانه يجوز اطلاق المتساويين على الشيئين وان لم يتساويا
من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعى ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا على ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويين
الطول فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اى لا في العرض والعمق ولا يخفى
انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اى
للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق لانه ليس كذلك بل لانه وجد امثلة هذا القسم

فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا ان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شئ من المتضادين يكون عن مبدء واحد فلابد وان يكون للشر والظلمة مبدء غير مبدء الخير والنور وهم الثنوية على ما يقولون وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة ضدا للنور لان الضدين لابد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدء وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذ اريد بالمعدوم معدوم الملكة لاستدعاء عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر لا يحتاج الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شئ منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم

[illegible] عدم او عدمي ويقال له الفساد وهو امر وجودي يمكن ان يكون ضدا لما هو خير بالذات وهو الخير الحقيقي او بالعرض وهو الاضافي ويقال له النافع شبهة الثنوية وهي ان المبدء الواحد لا يصدر عنه خير وشر معا ان كانت في الخير والشر الحقيقيين فجوابهم كما اشار [illegible]

اصلا او لا ظلمة كالعقول الفعالة والانوار القاهرة وما فيه شر قليل كالاجسام سيما الكائنة وهما جميعا من اقسام الخير اما الاول فظاهر لانه خير حقيقي واما الثاني فلان في عدمه شر الزيد من وجوده فيكون وجوده خيرا اضافيا فيجب صدورهما جميعا من المبدء الاول والخير المحض هذا مسلك المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية والاول طريق افلاطون فالغلط في الاول من اشتباه الامر العدمي بالوجودي وفي الثاني من اشتباه احد المتضايفين بالآخر فليتفطن

فنقول العدم والحاجة والحدوث لا يتصور بالقياس الا في ذات الحق تعالى

اذ كله الوجود بلا عدم والبقاء بلا حاجة والقدم بلا حدوث واما القدم

فهي بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التي يشترط فيما يقابلها قابلية ما امكان وبالقياس الى

وبوقع الغلط كما او قعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان اتصاف موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادى والتفرد فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثانى عبارة عن انتفاء التكثير فيما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشئ غير مادى وغير كثير ولهذا علل بقوله فهى اسماء للسلوب اذ التقدير وانما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء لنفس السلوب التى هى العدم المحض لا للسلوب المضافة التى هى اعدام الملكات ليشترط فيها الامكان ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد فى نوع واحد وفى بعض النسخ فى موضوع واحد بمعنى انه يشترط امكانها فى بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التى هى عبارة من عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها فى لا يسمّا اذ مرودية عدم اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط فى الصبى لان مروديته عدم اللحية عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اى ما هو باعتبار شرط الامكان يعنى فى جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان وفى اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا لدلالة المثالين وهما قوله كالعمى والسكون عليه على ما نزل الدلالة لفظ الاعم عليه فان ظاهره للاكثر فاسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا معه ويتمى اسماء السلوب واما ان يشترط مطلقا وهى اعدام الملكات واما ان يشترط فى بعض المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار

اخص من اسماء الاعدام المختصة ومن افراد غير نوعه لا يكون كذلك كالعمى فى غير العقرب وكذا الكشف القياس فيما يفتقر بعد ذلك الى استعداد شخصى بعد تلك الاستعداد

والامكانات

فيستحق عدمه المقابل له ان يسمى باسم مخصوص اخص من اسامى الاعدام المذكورة لافتقاره الى استعداد شخصى وما يفتقر بعد ذلك الى استعداد

واسم السلب باعتبار آخر هذا اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات في
ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة الا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا مضئ
عند المشائين اما انه ليس بمضئ فلكونه غير قابل للنور لانه مشف في الغاية واما انه
ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستضئ وعند غيرهم مظلم فان الحكماء
الاقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلاك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني
فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلأ لكان مظلما ولا يقال ان ما ذهب اليه المشاؤن
بناء على ان الهواء في عرف العام لا يسمى مظلما الا ان كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا
اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا مشاحة لهم بالعرف
ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما يقال
الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق
ليس ببصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج
منهما شئ بخلاف العدم والملكة فلك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى
وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشئ بدله
ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان البعض
كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن ان يكون
ممكن ان لا يكون فالواجب لذاته ممكن ان لا يكون وهو محال وقد عرفت حله بما تقدم وهو
ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينقلب موجبه الى سالبه وهذا وان كان مندرجا
تحت الغلط الناشئ من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكر
انه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد العام الاول

١٥٧ قوله قدس سره والاصطلاحات مختلفة لا يبعد ان تكون اشارة الى تخالف اصطلاح في العدم والملكة وفي الضدين بحسب علمين مختلفين اعني قاطيغورياس والعلم الاعلى فان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس [illegible]

اى الكلى كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا
اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين
لا احدهما اعم والآخر اخص هف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام
اللاحيوان اللاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب
الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل
لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان
العام فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه كاذب
لان الموجبة يستدعى صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا
فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة
قلنا لا نسلم انه لا مفهوم له فان الشئ اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا
بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا فى قضية موجبة
فان اراد الوجود الذهنى فكل ما له مفهوم فهو موجود فى الذهن والا لم يكن مفهوما وان
اراد الخارجى فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع فى الخارج وليس الامر فى
امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال والخاص الذى بازائه اى بازاء العام الاول كالانسان لا
يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان
صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثانى
يعنى كل ج ب بعكس هذا اى بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق
الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اى الموجبة الجزئية
وكذا كل شخص شخص من ج اى وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه اى كذب

العام

قوله الشارح ره قلنا لا نسلم ١٥٨
انه لا مفهوم
له اقول فيه بحث اما اولا
فلان المقدمة التى ادعاها
المعترض وهى ان ما ليس بممكن عام
لا مفهوم له قد اقام عليها الدليل وهو قوله لان
الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة
فمنعها غير موجه اذ المنع طلب الدليل على مقدمة ما الدليل قائم
[illegible] طلب الامر الحاصل وهو باطل بالضرورة
فالاولى ان يكون الجواب بمعارضة الدليل المقدمة واما
ثانيا فان قولنا كل ما ليس بممكن ليس قضية طبيعية حتى يكون
الحكم فيها على نفس الموضوع بل هى قضية محصورة والحكم فيها على الافراد
فيستدعى وجود الافراد ولا افراد لهذا المفهوم فرد فرده واتفاقا
واما ثالثا فلان هذه القضية واشباهها ليست ذهنيات كما علمت
بل [illegible] بحيث [illegible] الحكم فيها على الموضوع من حيث الوجود
الذهنى ينبغى ان يطابق الحكم وحصر اذ حال الوجود
الذهنى ما لم يقع فى محصورة فى القضايا
الطبيعية دون المحصورة [illegible]
لا انه ان وكل شريك البارى ممتنع وكذلك سائر
المحصورة التى حكم فيها على الموضوعات المستحيلة
كاللاشئ والمعدوم المطلق و
المجهول المطلق ونظائره
باحكام ايجابية
بامور يناسبها كالامتناع وعدم الاخبار وعدم
المعلومية وغيرها ليست ذهنيات كما مر مرارا بل انما
هى قضايا حقيقية وحمليات غير بتية فهذا الاشكال
ونظائره مندفعة بمثل ما مر لا بما ذكره فليتامل

العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ج ب الاخر مما نه يلزم من
صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا
ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان
واما خاصه اى خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق
هذا العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض
من ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء
متشابهة لكلها حقيقة جزئها اى اخذ المغالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة
حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات
يعني في كل ما الجزءان متشابهان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي
ماء فان مجموعهما يشاركهما في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي
الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي اكثر النسخ ولا
يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو المنفصل كقوله والاثنان يحصل
من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة

الفصل الثاني

في بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يغلط ان المقدمة
الثانية اى الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغني عن المقدمة الاولى اى الصغرى كقولنا
كما في كم زيد اثنان ولا يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد
بخصوصه بالفعل اى لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين
حصاة كان او غيرها حتى يعلم انه اى العلم ان ما في كم زيد زوج عند حكمنا بهذا اى بان
كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اى ان ما في كم زيد اثنان بعلم اخر اذ جهة الخصوص وهي كونه

اثنين

والاجزاء المقدارية
متشابهة
للكمية الدائرة
والمربع والمثلث والمخروطية
المثلث هي كسبب اوصافها العارضة
اجزاء مقدارية فالقسمة مثلا انما هي اجزاء للكل
لا بما هي دائرة على الخصوص بل بما هي خط مستدير

[illegible]

ادر كه او سكون فعلى هذا لو يصدق قاسم
ولا احد الذي يحسبه على اجزائها التي لا يكون فيها
لا يرد نقضا فالغلط ههنا انما نشأ من اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات فان
قطعتي الدائرة مثلا ليسا
جزئين للدائرة
بما هي
دائرة بل للخط المستدير فالحكم بتشابه الاجزاء المقدارية
والاثنان العدد وما تركب منه فالتحقيق فيه
عميق تعليقات

اثنين المجهولة غير جهة العموم وهي كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج الى علم اخر فاذا لم يعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى الا بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فيعلم بالقوة ان ما في كمه زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك ينشأ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه مندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل ان مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل وهذا ايضا لازم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من اخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا لتوجه الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه مخصص اي في ذلك الوجه المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصيص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصيصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت بما اختصت به من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك وجرت عادة الاوائل ان يمثلوا على ذلك بالابق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه

لانه

لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه هو ايضا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع

الاشكال وهذا اى هذا الجواب وهو كون المطلوب معلوما من جهة مجهولا من جهة

متخصص بما علمناه انما هو فى القضايا والتصديقات اى لا يتمشى فى غيرها كالتصورات

على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب فيه معلوم التصور مجهول التصديق

فاذا حصل لنا ادراك ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله فانا

اذا طلبنا التصديق فى قولنا العالم هل هو ممكن ام لا نطلب الا حكما متخصصا بهذه التصورات

فحسب واما الثانى فتوجه اولا ايراد الشك وهو ان التصور المطلوب ان لم يكن

مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به

فهو متصور اذ لا معنى لتصوره الا كونه مشعورا واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب

التصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من وجه اخر لما

قيل من ان احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشئ الواحد معلوما مجهولا معا

من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل

لما سبق فان ذلك ليس بشئ لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما تشبث به من الذات المجهولة التى علم تخصيصها بصفة

فان الذات والصفة لو كانتا معلومتين او مجهولتين استحال الطلب وانما صح الطلب

لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع لكن الطلب لا يتوجه

نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان ولا تتحد

فى مغايرتها لكل منهما بل الماقل وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة

لا يمكن الا بالتواتر ولوجوب كون خبر المتواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتمشى

بلا اجمال لا نطلب فى الوجه المعلوم ... فيكون ... شئ واحد

استر ١

معلوما و

مجهولا فطلبه لا يكون

طلب المجهول المطلق وطلب

للحاصل فقوله وانما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم فيه اراد بالاقتران

ما فى حدود القياس ...

اى هى مطلوبة ولا مقصودة كما ليست مجهولة وكلا ...

من تلك الحيثية فالاول انه تمسك بما ذكرناه

ان الطلب يتوجه نحو الذات المعلومة

الحاصلة بوجه ما لاجل ... فيها

وتحصيلها بوجه اخر

وتحقيق

ذلك ما نبين ... ان يكون لذات واحدة انحاء من

الوجود بعضها اقوى من بعض ... الحصول العلمى الكائن

بعضها اجلى من بعض من غير ان يصير تلك الذات

متكثرة بها ...

في الذات

في الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة من التواتر ولكون التلذ
يتم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب لا يمشي في التصورات
والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشئ فحسب وطلب مفهومه فقيل له ان هذا وضع
بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشئ بلازم
واحد ولم يشاهده فقد شك في بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا تيقن الانسان
وجود طير يقال له ققنس وهو طائر متولد غير متوالد وله قصة مشهورة ولم يشاهده
وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا بجهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد ان يعرفه
بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل
عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا
واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان السلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا
بالتواتر وهو في حيز المنع **قاعدة** لا يجوز ان يكون للشئ كالانسان مثلا
مقومات مختلفة حقيقة على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية
مقومة لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصاهلية اخرى اذ يختلف الماهية
بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية
فرسية مع انها شئ واحد بالغرض وهو محال هذا في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد
الماهية دونه مع كونه جزءاً منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشئ دونه مع كونه
خارجا عنه كمخلوقية الانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله
ولكن يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا
قاعدة يجوز ان يكون للشئ مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل لا اذ يختلف الماهية

بكل

بروية حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة لم يقع هي ولا صفة من صفاتها في طريق الفكر وهذا والنظر كالطير المذكور المسمى بالبيضا في لغة العرب وققنس في لغة اليونان وهو طائر ابيض بغير منقار يشبه المشرق في البياض كما يضرب بالغراب المثل في السواد وله منقار في غاية الطول وفيه ثقب كثيرة ...

الانفس من الفصول في وجوده وتحصله ... او الذهني فالجنس بما هو جنس لا وجود له في الخارج ولا تحصل في الذهن الا بانضمام احد الفصول المقسمة اليه تعليقات

قوله قدس سره
ولكن يجوز
ان يكون للشئ مقومات مختلفة هذا انما يدل على انه للوجود ... في الاعتبارات غير ... ولو كان امرا عقليا انتزاعيا محضا كسائر الامور النسبية المنتزعة عن نفس الماهيات لكان حاجته الى المقوم تابعة لحاجة الماهية اليه ... تعليقات

بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز البدل المتقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للهيئة

لاستحالة تجويز البدل فى مقومها كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لتقوم حقيقة الخاتم من

مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شئ

منها بمقوم له ولهذا لا يؤخذ فى حده بل يقال الخاتم جسم من شانه كيت وكيت ويحتاط حتى لا

يكون العلة اى المقومة لوجود الشئ كالهيولى المعينة مايتم المأخوذات علل المختلفة كالصورة

الهوائية والمائية مثلا التقوم وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى عند صيرورة

الماء هواء فيستقل الامر العام وهى الصورة من حيث هى الصورة بالعلية اى لوجودها

دونها اى دون المأخوذات عللا اذ علة وجود الهيولى المعينة الصورة من حيث هى لا لاستناع

انفكاك الهيولى عنها لا المأخوذات عللا لانفكاك الهيولى عنها ولا يتمشى دعوى التعدد اى فى

مقوم الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون للشئ مقومات

مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان وحدته وتحيزه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل

البدل فاما ما يكون على سبيل البدل فيحتمل نظر فان كل ما يعد كذلك كالاسنان من الطفولية

الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة على

الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن

معين لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد

كذلك فيبطل دعواه **قاعدة** واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يبطلها

عدم ذلك الشئ فى جزئى واحد والقاعدة الكلية لامتناع شئ على شئ يبطلها وجود ذلك

الشئ فى جزئى واحد كمن حكم بان كل ج بالضرورة ب فوجد جيما واحدا ليس ب ينتقض

به القاعدة الكلية للدلالة على ان حمل اباء على الطبيعة الجسمية لبس بالوجوب والا لما

الى الماهيات المتخالفة والاعتذار عن بعض هذه النقوض بانها عدمية كالامكان وعن بعضها بانها حقائق متخالفة كالزوجية غير مفيد اما الاول فلان العدمى من حيث اعتباره وحصوله كالوجودى فى الافتقار الى السبب واما الثانى فلان مثل الزوجية وان فرض انها حقيقة مختلفة فلا شبهة فى ان لها معنى مشتركا

ركب شطط البس بمفهوم العرض مستندا الى المقولات التسع العرضية والزوجية مستندا الى مراتب الشفع العددية كالاربعة والستة وغيرهما

وهى متخالفة الانواع عندهم

مفهوم الشيئية والامكان

والجبرى يكره ايضا

فرد عنه لمشاركته الكل في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد
جيما هو ب ينقض فاعمد لذلك لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع
والا لما امكن اتصاف فرد من افراد ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اى الخاص لا يبطل
هذه القاعدة وجود او عدم ما اى لا يبطلها الا وجود اتصاف فرد من ج بب ولا عدم اتصاف
فرد منه به اذ امكان الشئ للشئ بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده
فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شئ كلى على كلى آخر مثل البائية على الجيم
كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اى من ج هو ب وجزئيا آخر ليس ب فيعرف انه لا يمتنع على
الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا لما اتصف عن اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لما
يعرى جزئى واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفى في امكانها له اتصاف
فرد بها كزيد وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت
في زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن
ادعى اثبات شئ على كلى آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع وهاهنا
يخالفانه في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشئ في شخص واحد ولا الحكم
بالامتناع يثبت بنفي الشئ عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت والنفي
لنفس الطبيعة لا لخصوصيات الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة له للطبيعة الانسانية لا لكونه
ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب
والنفي عنه دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس
ذهني كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي اى تلك الطبيعة
وهي السواد او تسميا لها اى لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون

الجنس الطبیعة النوعیة او قسیمها جواز تخصص بفصل احدهما قال ای متخصصا بفصل
احدهما وتقدیر الکلام یمکن علی جنسها فی الذهن ان یکون متخصصا بفصل احدهما کقوله
البصر او تفریقه کاللونیة فانها الطبیعتها ممکنة ان یکون سوادا او بیاضا ای لا مانع لها
فی الذهن عن تخصیصها باحدهما وفی الاعیان لا یتصور اذ لا لونیة مستقلة فی الاعیان
فیمکن لحوق خصوص بیاضیة وسوادیة بها کما سنذکره وهو ظاهر وعلی هذا فیمکن
علی کلی اللون ما لا یمکن علی کل لون لامکان تخصص الجنس بفصول انواعه علی سبیل البدل
وامتناع تخصص شیء من انواعه بغیر فصله والنوع وان شارک الجنس فی امکان تخصصه
بکل ما یتخصص به اشخاصه لکن باینه فی امکان تخصص کل شخص من اشخاصه بغیر
ما تخصص به اعنی بما یتخصص به غیره اللهم الا لمانع خارجی والیه الاشارة بقوله
والطبیعة النوعیة کالانسانیة یمکن علی نوعها سائر ما یتخصص به اشخاصها ای من
المشخصات کالمقادیر والاشکال والالوان وغیرها ویمکن ای سائر ما یتخصص به اشخاصها
علی کل واحد ایضا ای بخلاف الجنس کما قررنا مثل السواد والبیاض والطول او القصر
الی غیر ذلک من الاعراض فان امتنع ای بعض الاعراض علی بعض الاشخاص کالبیاض علی الزنجی
والسواد علی الرومی فانما یکون لامر من خارج ای لا بذات الامر لاستحالة ان یکون لذا
والا اطرد **قاعدة واعتذار** وانما اقتصرنا فی هذا الکتاب علی هذا القدر
ای من العلم الذی هو المنطق اعتمادا علی الکتب المصنفة فی هذا العلم الذی هو المنطق
واکثرنا فی المغالطات لیتدرب الباحث بها فان الباحث یجد الغلط فی حجج طوائف
الناس وفرقهم اکثر مما یجد الصحیح فلا یکون انتفاعه فی التنبیه علی مواضع الغلط اقل
من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق ای من اجزاء المنطق ولهذا نحو ایضا اطنبنا فیها

مثا

۱۶۵ قوله فالطبیعتها ممکنة
ان یکون
سوادا او بیاضا
ای یمکن ان یلحقها فصل
السواد او فصل البیاض اعنی
قابضیة البصر ومفرقیة واللونیة لیست
جنسا لها بل مادة او موضوعة لها فان قلت اذا
کانت اللونیة منقسمة الی السواد والبیاض بل ذاتیا

قوله والطبیعة النوعیة کالانسانیة اشارة الی الفرق بین
الطبیعة الجنسیة والطبیعة النوعیة ان الاول
یمکن لکلیها بحسب الذهن ما یمکن علی فردها
والثانیة یمکن لها بحسب الواقع ما
یمکن لکل فرد منها وکذا
یمکن لکل فرد منها
من حیث
ماهیته ونوعه الکلیة علی سائر الافراد ولیس انه یمکن

ولما كان السلب وجوديا من وجه ما اذ له ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن

وحكم عقلي اي حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب

اي دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية الباقية

عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودي اي له وجود

في الذهن وان كان قاطعا الايجاب اخر فقد وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضروري

والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع والامكان ايجابه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه

فيه سواء اي في الذهن وكانت التركيبات الممكنة اي للقضايا من حيث كونها محصورة

وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اي غير

منحصرة لكثرتها لاجرم اقتصرنا على ذكر الوجيب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر اخر

وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال لا البحث

والجدل والمماراة والمباهاة فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا يجدي بطائل كما هو

مذكور في كتب المشائين ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق

الذي فيه جهة اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا

الا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام في المحيطه

اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد اي لا يصح ولا يصدق الا في

الضروريات الستة المشهورة في الكتب لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة

والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة

ضرورة بجهة ما اي من الجهات على ما هو مشهور معروف فنتعرض لها اي لتلك الضرورة

او الجهة فلا فائدة في المطلق اي العام ح للاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق

١٤٦ قوله قدس سره فالمطلق العام في المحيطة
لا يطرد الا انه يتقرر
ان كل قضية اما خالية عن
الجهات كلها فهي مطلقة عامة لا اطلاق
وهي التي بين فيها حكم سلبي او ايجابي من غير ان
يقيد بشيء ذاتية او وصفية او وقتية واما غير خالية

...

مع حكم عن الضرورة بحسب الواقع بمعنى ان الشيء بالحكم
لم يوجد فالامكان ايضا لا يخلو احد طرفيه بل كلا طرفيه
عن ضرورة بحسب الواقع فان ممكن الكتابة
لذاته اما واجب الكتابة ممتنع اللاكتابة
او واجب اللاكتابة ممتنع
الكتابة بحسب الواقع
فلا امكان
مجردا عن الوجوب او الامتناع وكل منهما ضرورة لجانب
بالتغاير بحسب الاعتبار ان كان فلا في الموجبات فهو
متحقق في الجميع فكما ان اعتبار الامكان غير اعتبار الضرورة
والدوام وغيرهما فاعتبار الاطلاق ايضا غير اعتبار التوجيه
والتقييد ثم ان القول بان الاطلاق مشعر بالضرورة

١٥٧ الا حيث يصدق و الممكن العام اعم منه اى من المطلق العام واشد اطرادا لو اطلقنا فقلنا الم

ملو قمع و ما لم يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه وقتا ما

والا لا يكون مطلقا عاما او هو مشعر بضرورة ما فى المحيطة اى فى الكلية كما مر انفا دون الممكن

العام لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان لا ينافى الخلو دائما او الاشعار بضرورة ما

فى المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذى لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اوردنا امرا عاما او

جهة عامة فكفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق لا غلط الشمول لجميع الفعليات

ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا فى معرض نقض كما اشار اليه

من قبل حذفنا و فى اكثر النسخ حففنا ذكر البعضيات المهملة اى غير المعينة وهو احتراز

عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها فى العلوم كما يقال ان ذا

الوجود واحد هو المبادئ الاول لا كثرة فيه و محدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة و لا

يخرق و نحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات

المعينة التى هى كليات ايضا ليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه فى شخصه حكم

جزئى لكونه جزئيا لعدم اشتراك فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لان نفس

تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن انفسها وذلك

لا يمنع من كليتها ولما لم يحتج الناظر فى كل مطلب من المطالب العلمية الى رد الشكل اى

تلك الى فى
الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى

الموضع
ادراج السلوب اى جعلها اجزاء من المحمولات و تعميم البعضيات اى جعلها محيطا فى جميع

بعد ان عرف الضابط فى موضع واحد هو واضح واعلم ان المشائين ثبتوا و فى كثير من

النسخ يثبتون العكس اى المستوى بالافتراض كما فى السالبة الضرورية والدائمة والمو جبتين

فتعلمت ... وانما ان ... الكلية ...

... نقض فيها فى موضوع و محمول بالفرض والتسمية ... الشئ باسمين ... و كذا ... الشئ بصفة ... القضية ...

تعليقات

٨٤١ الكلية والجزئية والخلف اى وبالخلف كما فى الموجبتين والخلف ايضا فى العكس يبتنى على
الافتراض كما سياتى ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا
شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج كذلك اى بالضرورة والا يصح اى يمكن بعض ب ج
فنفرضه اى ذلك البعض من ب شيئا معينا وموصوفا بج بالفعل والا لايتم الدليل وانما
لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد هذا ما يدل عليه وليكن هو د فد هو ب ود هو ج ود هذا
هو الذى يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشئ مما يوصف بج يوصف
بب وقد قيل لا شئ من ج ب بالضرورة هف ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسهما
بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج لانا
نفرض الذات التى هى ج وب بالفعل د فد ج د ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يثبتونهما
لصدقه
بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لا شئ من ب ج دائما وانعكس الى لا شئ من ج ب دائما
يثبتون اى
وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس لا شئ من ب ج دائما
الى لا شئ من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شئ من ج ب دائما الصدق بعض ج ب بالاطلاق
فنفرضه شيئا معينا وليكن د فد ج ود ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شئ من ب ج دائما
هف وهو المراد من قوله فيبتنى اى الخلف وفى نسخة والخلف يبتنى تارة اخرى على الافتراض
فان الخلف فيهما ابتنائه على عكس السالبة وفى السالبة لا بد من الافتراض على ما ذكرناه د
الافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذى الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما
كان هو بعينه هو الشكل الثالث انه يطلبون شيئا يحمل عليه الجيمية والبائية مثلا كالدال
ويقولون كل د ج وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض
بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث

عكس الموجبة الا الموجبة الجزئية بالخلف المبنى على انعكاس السالبة الكلية سالبة كلية وهذا لان بيان انعكاسهما بالخلف المبنى على انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية كما فى الجزء المنقولة عن العلم الاول فيكون بيان دوريا وقد علمت اندفاعه وبالجملة او المستلزم الخلف المبنى على الافتراض اعنى بيان انعكاس السالبة الكلية وبيان انعكاس الموجبة اوعن كليهما وبيبن احدهما او كلاهما بالافتراض

بما

بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يتبين الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس

اى بعكس الموجبتين فيد ورالبيان ويلزم منه تبيين الشئ وهو الشكل الثالث بما يتبين

وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف من القياسا

المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قيا

فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف ولست

انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقترا

واستثنائى ولم يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكو

التى ذكرها ولكن عن التطويل في هذه الاشياء استغناء اى بما ذكره من بيان العكس

لا بالخلف بل بالضوابط العدد الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم

يتوجه الى اثبات المطلوب اولا وتوجهه ويتالف مما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة او ما فى

حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا فان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلو

ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت

ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ذهنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على

ما هو اعم منه او اخص او مباين اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب ولا بناء فى ذلك صدق المطلوب

ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف فى ان

يتبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس

بالضرورة ليس بعض ب ح والا فكل ب ج فنفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه د على ما عرفت

فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شئ من ج ب هذا محال فصحة العكس

هكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما من لوازم لا شئ

فى الحساب ويشبهها فاذا اطلق مثلا

فى علم الحساب المخرج المشترك للكسور فانما يراد

قوله ليس بعض ب ج لو كان عكسا للا شئ

من ج ب لكان مستلزما لها كما

انها مستلزمة وليس كذلك

هذا خلف فعلم

ان عكس

القضية معنى اخص من اثباته الجزئية وما لم يوجد

معنى يكون هو اخص من اثباته الكلية ويتحقق

فيه كان معنى العكس حكما باثبات

العكس لا غير

١٧٠ من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان يبين دونه صحة العكس
كما بينا اى فى هذا الكتاب فلا يكون به اى ببيان العكس دون الخلف باس وكذا بياننا للشكلين
دون الحاجة الى العكس والخلف اى لا يكون به باس ايضا وليس لمدع ان يقول ان الخلف
للورود فى العكس ليس بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس
خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى ايضا لا اقترانى حملى فان مطلوبنا فيه
اى فى العكس شرطى ايضا وهو قولنا كلما كان لا شئ من ج ب فلا شئ من ب ج وصورته
وفى اكثر النسخ ومن صورته اى صورة خلف العكس ان يقول ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح
لا شئ من ب ج فبعض ب ج فالجملة الاولى وهى قولنا ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ
من ب ج هى المقدم والتالى هو قولنا فيصح بعض ب ج فناخذه اى هذا التالى ونجعله مقدما
فى مقدمة اخرى فنقول وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاولى
فينتج انه ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج فيصح بعض ج ب وكان القياس
اقترانيا من متصلتين فاتحد فيه الحد الاوسط وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد
هذا نقيض التالى على ما عرفت وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شئ من ج ب لكن
الاول صحيح فينبغى عدم صحة التالى فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهى قولنا
وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب وان كانت مركبة من بعضيتين حمليتين كلية لان
عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرفت فى موضعه واذا كان
اى حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة اى
فى حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد تعيين العكس واما لانه يبتنى على الافتراض
بل القياس فيبتنى القياسان على حجج كالخلف والعكس لا يتم كونها حجة الا بها اى بالقياسات

[illegible]

علما

على ما عرفت وهو باطل بل الصواب ان يقال الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها الا الى تنبيه

واخطار بالبال والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات

واهية

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت اشراقية اي في

حكومات في نكت اشراقية وهي حكومات بين احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين

على ما قاله في صدر هذه المقالة والنظر في بعض القواعد اي للمشائين ليعرف فيها الحق

ويعلم منه المغالطات الواقعة في حججهم وبيانهم لتلك القواعد ولذلك قال ويجري

ايضا اي النظر في تلك القواعد مجرى الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم على ذلك

مقدمة نصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود مقدمة هي وفي

نسخة هو وله وجه فان كل ضمير يتوسط بين مذكر ومؤنث يجوز تذكيره تارة

وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا وهو لفظ كذا ان كل شيء اي ممكن ليخرج عنه

لا حاجة الى هذا القيد

الواجب لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات

ولولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذا ولا كل ممكن بل بالممكنات الموجودة

خارج الذهن لا فيه ولذلك قال له وجود في خارج الذهن وانما ترك التقييد

بالممكن لظهوره فاما ان يكون حالا في غيره اي مجامعا لما ينسب اليه بلفظة في

شايعا فيه بالكلية اي بحيث لا يكون له سمت لم يجامع ما نسب اليه بلفظة في كالبياض

في العاج فانه بكليته شائع فيه ليس له سمت لم يجامع العاج بخلاف الماء في الكوز

ونحوه ونسميه هيئة وفي اكثر النسخ الهيئة وهي العرض فالهيئة او العرض هو ما

يحل في غيره اي موجود خارجي يحل في غيره شائعا فيه بالكلية وليس على ما ظن

ان ما يحل في غيره اي يجامع ما نسب اليه بلفظة في هو الجنس لتناوله لمثل الماء في الكوز

١٧١ قوله قدس سره فاما ان يكون حالا

في غيره شايعا

بالكلية هذا التعريف

مع اشتماله على المشترك اللفظي

فيه خلل آخر وهو عدم شموله للاعراض

المجردات والاعراض لا ينقسم من جهة

لا ينقسم كالاضافات وغيرها والاعتذار عنها

[illegible]

في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى

الآخر فورد عليهم النقض باحوال المجردات فزادوا

قيدا آخر وهو قولهم تحقيقا او تقديرا

فبقي النقض بالاطراف

الاضافات وغيرها

تمام الاسرائية

فيه وقد ذكرنا هذه المباحث في شرح الهداية الاثيرية

[illegible]

والاذهان

[illegible]

والانسان فى البيت والخصب والمكان او الزمان والجزء فى الكل الى غير ذلك لاجتماع
كل منها مع ما نسب اليه بلفظة فى وبقوله شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات
وامثالها على ما لا يخفى لان لقولنا كذا موجود فى كذا معان مختلفة لا يجمعها جامع معنوى
الا النسبة وليست مقتضية لمفهومه فان مع وعلى ونحوها يدل على نسبة ما
فليست نفس النسبة او اضافة مرادة بلفظة فى والنسبة الزمانية تغاير النسبة
المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض فى العاج غير معنى كون
الماء فى الكوز وكذا غيره من المعانى ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان
على شئ غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لاختلافها ايضا فان ظرفية الزمان
لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظة فى مختلفة المعانى فما ذكر بعدها من الشيوع
وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقرينة
لفظية او معنوية ولا يكون هذا الحد ذا فصل معنوى لعدم العام المعنوى جنسا كان او غيره
فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا فاصل معنوى كما فى قولنا عين جارية لتميزها عن
الباصرة قال فى المطارحات فالمذكور فى شرح الموجود فى المحل بالنسبة الى محال الاشتراك قرينة
للفظة فى ويجرى مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع مساهلة او ليس حالا
فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية وتسميته جوهرا فان قيل يلزم من تفسير العرض ان يكون
الصورة الجسمية لحلولها فى الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان عرضا
مع كونها جوهرا ومن تفسير الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا
جواهر اذ ليس حلول النقطة فى الخط ولا الخط فى السطح ولا السطح فى الجسم حلول السريان
فيصدق على كل منها انه ليس حالا فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس

الموجودة به وبذلك يخرج الجواب عن
هذه الشبهة
التى توقف كثير من
الفضلاء مثل الامام الرازى
وغيره فى دفعها وربما توهم ان قولهم فى
شئ لاخراج وجود الكل فى الاجزاء وهو فاسد
لان كون الكل فى الاجزاء قول مجازى لان الكل انما

قد استقرت له ذات متقومة بالفعل ام لا يكون
فعلى الاول اما ان يكون الصفة التى يوصف
بها لحقها خارجة عنه لحوق عارض
او لازم او ليست بلحقه
من خارج بل هو
جزء
من قوامه وعلى الثانى اما ان يكون الصفة لحقه
لتقرر به ذاته سواء كانت جزءا من ذاته او ليست
جزءا منها او لا يكون الصفة مما تقرر ذاته بل لحوقها يكون
لحوق لازم او عارض لما يقرره بالذات ويكون
لحوقه له بالتبعية مثال الاول وجود البياض للجسم

مركباً عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية
والكلام في الموجودات الخارجية ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا
كجزء منه كما قيّد به المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء
اما مقداري كنصف ذراع مثلاً او غير مقداري كاللونية في السواد والجوهرية
في الانسان والاول خرج بقوله شايعاً فيه بالكلية فان الجزء اي المقداري لا يشيع
في الكل وهو واضح واما لم يقيده بالمقداري لدلالة قوله واما اللونية الخ عليه
على ما يظهر بالتامل والثاني يجعله مورد التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في
الخارج ليس مركباً من لونية وجامعية للبصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية
واذا لم يكن اللونية والجوهرية بجزئين خارجيين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما
لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية
والجوهرية وامثالهما فليست باجزاء اي خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره
فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز واما لم يقيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها
اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني الى آخره فاذا
حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم هيهنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون
المراد انها ليست باجزاء مط ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء
خارجية كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورهما لا يمنع
من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض
التسعة على رأي المشائين والاربعة على رأيه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما
كانت لا يقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هي فيه ففي نفسها افتقار الى الشيوع فيه

فيبقى الافتقار الى المحل الشيوع فى المحل ببقائها واذا بقى الافتقار ببقائها فلا يتصور ان يقوم
بنفسها والا لما بقى الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اى من محل الى آخر لانها عند النقل يستقل
بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى آخر الا بحركة مستقيمة يستقل بالقيام فيها والجهات
اى بل بالجهات الست لان كل متحرك فانه الى جهة غير ما منه الى اخرى ولزوم الست منه
لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه
فيلزمها اى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة اى متقاطعة
على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهى اى فالهيئة جسم لا هيئة هف لما بينها
على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اى الحسية بخوانه
هنا وهناك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج عن حد الجسم الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار
اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما والهيئة ليس
فيها شئ من ذلك اى من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شئ منهما على شئ مما يصدق
عليه الآخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان ينتقل
من محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن
انها تعدم فى المحل الاول وتوجد فى الثانى اجيب بان الموجودة فى الثانى ان كانت غير
المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبنى على اعادة المعدوم بعينه وهى
محال لانه اذا اتحد النوع والمحل فما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود
فما يختص به كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك
فيكون للزمان زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت استقلت بالحركة
لجواز ان يكون الانتقال دفعيا آنيا قلنا انما الفطرة السليمة تشهد بان مفارقتها عن الاول

غيران حلولها فى الثانى واذا لم يجز ان لايكون بينهما زمان لاستحالة تتالى الانات فيكون بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا برأسه على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا ما لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يتمشى فى الصور النوعية والجسمية على ما ننبهها الشاؤن للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا يتمشى فى استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمة واعلم ان الجسم يستغنى عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا فى ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة فى حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل ح بوجود الجسم لانها لا يقوم الا بجسم طبيعى فهو محسوس من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شك فى وجوده حتى زعم قوم انه خلاء لو وقع تحت الحواس عرفه بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفى اكثر النسخ يوجد بدل قوله والهيئة ليس فيها شئ من ذلك فهما متباينان هذا والاجسام لما تشاركت فى الجسمية وفارقت فى السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان اى ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشئ اى الموجود فى الاعيان ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشئ المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشئ بالموجود فى الاعيان لانه ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه واذ ليس الترجح بنفسه فلا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفى

ذاته والا لزم تقدم الوجود على نفسه وهو محال فكل ممكن محتاج الى غيره وهو علته وانما خص التقسيم بالموجود فى الاعيان لان الادلة الدالة على استحالة التسلسل لا تتم الا فى الاعيان وبيان ذلك مشروح لا يخلو عن صعوبة تعليقة

المكن

قوله قدس سره فيجب ويمتنع بغيره
اذ لو لم يجب
وجوده بعلته لكان
باقيا على ما هو حاله بالنظر الى ذاته
من عدم رجحان احد الطرفين ...

المكن على الآخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الاخير والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما ذكرناه سمي الجميع شرائط ولم يطلق العلة الا على العلة التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم توجد ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان فكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لم يعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لانها لا تخرج عن الامكان الذاتي

ليس معنى كون الموجود ممكن ...

ولهذا يسلب في الحالتين انه ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما هو المنافي للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك

عن الامكان لاخرجه العدم الى الامتناع اى بعين ماذكر في الوجوب فلا يمكن ابدا لانه
لايخلو عن الوجود اوالعدم وهما عن الوجوب والامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان
ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير
منافية له ايضا ومايتوقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لايوجد والا لما توقف عليه
فله مدخل في وجوده فهى اى لذلك الغير مدخل في وجود مايتوقف عليه وما للغير مدخل
في وجوده ممكن في نفسه فممكن اى مايتوقف على غيره في نفسه ونعنى بالعلة اى التى يترجح
وجود الممكن بحضورها وهى التامة على ماقلنا مايجب بوجوده وجود شئ اخر بتة دون
تصور امر آخر بخلاف الناقصة على ماعرفت ويدخل فيها اى في العلة التامة الشرائط وقد
عرفتها وزوال المانع كالاسطوانة المانعة عن هوى السقف مثلا ان لم يزل يبقى الوجود
اى وجود الممكن وهو الهوى ههنا بالنسبة الى مايفرض علة اى للهوى وهى الطبيعة المحركة الى
السفل ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه اى الى مايفرض
علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا
ولنبين هذا اى اعتبار الامر العدمى كزوال المانع في العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا
ذات له حتى يفعل شيئا بل بمعنى دخول العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول
لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى
كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة والمعلول في الزمان معا وذلك
اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات
وكيف ماكان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانا اذا كانا زمانيين كانا او لا ومنه
يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فنقول كسرته فانكسر دون العكس

لاستحالة

177 قوله وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى اه
هذا التقدم كون احد
الشيئين بحيث يجب لا
يجب الآخر والآخر يجب الا حيث
يكون الاول قد وجب فان وجوب الثانى من
وجوب الاول ومرجع هذا الى الحدوث الذاتى

[illegible]

شئ مقوما لماهو دونه ولا محيطا به ولا تقدم بالذات
والعلية فقط وان لم ينفك عن ذلك ايضا
لان ذلك في الامور المتباينة ذاتا ووجودا
بل هى كذلك ولا ايضا بالوضع
والمكان ولا بالرتبة
والزمان وهو
ظاهر بل هو تقدم آخر يعرفه الراسخون في علم التوحيد
وثانيهما التقدم بالحقيقة وهو تقدم وجود الشئ على
هيئته الموجودة به ومعناه كون الوجود ذا حقيقة بالذات
والهيئة تابعة له عند التحليل كما سيجئ
تعليقات

لاستحالة اقتران بغال الكسر فكسر ومن التقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى الذى باعتبار الزمان بالطبع فى اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا كان للزمان زمان وبالعرض فى الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكانى كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدأ ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر فى شئ واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعى كما فى اجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشترى اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدأ ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدأ محدد اقرب من الاخر وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما سيعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء اخر منها مفروض وهو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ثم الى ج ما لم يصل الى ب فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذى لا يزيد عليها فى الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شئ واحد لا اجزاء له فى الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر او شرفى بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسى وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا اى لا زمانيا كتقدم صورة الكرسى وهى العلة

فالتقدم الزمانى انما هو باعتبار عدم
اجتماعها
والتقدم الذاتى
باعتبار التوقف بينهما و
ربما اجتمعا فى شئ واحد كالعلة
المعدة بل لاحد ان يقول ان اجزاء الزمان
لما كانت متشابهة ومتماثلة فى الماهية لا تتصف

التقدم والتاخر بينهما وبهذا يندفع الاشكال الذى
وقع للاغبياء فى علة لهم من جهة كون الاضافة
حاصلة بينهما بنسبة السابقية
المسبوقية والمتضايفان
يجب ان يكونا
معا
فى درجة الوجود والتحقق جميعها واجزاء الزمان غير
مجتمعة وذلك لا لدفاع بان نقول ان المعية لا
يتصور بين تلك الاجزاء الا بنحو الانقضاء و
التجدد وكان المعية الوضعية لا يتصور بين اجزاء
المقدار المكانى الا بان يكون بعضها فى جانب

الصورية عليه لانه ليس بالزمان لكون الشئ مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه الشئ ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشئ وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن الصادر الاول ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترك ما بالطبع مع ما بالذات فى تقدم ذات شئ على ذات اخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهى المتقدمة بالذات او غير تامة وهى المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ المتقدم على الباقى بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلم فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقى بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل فى وجود المتاخر وح يرجع الى التقدم بالطبع وكذا فى التقدم بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما قدم فى الشروع فى الامور او فى منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزمانى او الرتبى الراجع الى الزمانى ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الاخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت

جرايانه فى غير الاان كون التقدم بالشرف جاريا فى غيره كثيرا يوجب ان يكون الامور التى لها علاقة باقسام التقدم معدودة منها فلا وجه لتخصيصه من بين تلك الامور بجعله قسما براسه ثم ما ذكره لا يلزم الا ان يكون لبعض اقسام التقدم بالشرف تقدم بالزمان وذلك لا يبطل تقدمه بالشرف لجواز اجتماع عدة اقسام التقدم فى شئ واحد بتعلقات

وفى الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر ثم نقل الى الاشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو فى غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر وليس للاخر الا ما لذلك الاول

ان المتاخر كذلك وامثلته غير امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولى علة واحدة وبالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كالموضعين في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد وههنا اى في هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المرتبة ترتيبا ما لانه يبتني عليه بعض ما يجئ بسبيله كما يبتنى على غيره مما ذكره في المقدمة ولهذا قال الشيخ واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب اى ترتيب كان اى سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبعيا كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المرتبة الموجودة معا وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع آحاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى لا اول اذ لا يجب النهاية في مثلها ومعنى كون الشئ غير متناه ان اى قدر ومبلغ اخذ منه وجد قدرا ومبلغا آخر خارجا عنه من غير حاجة الى عود القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما فان كل ما ليس آحاده موجودا معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض لعدم الترتيب واذا ذاك فيستحيل التطبيق في المقابلة بين آحاد الجملتين

قال الشارح وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة اه واعلم ان ما كثير لا يخلو عن ترتيب ما باعتبار عروض العدد له فان كل مرتبة من العدد يزيد على ما تحته بواحد وما ينقص عن تلك المرتبة بواحد يتقدم عليها في الوجود

لا يكفي فيه لا وجود له في الخارج ملاحظة العقل اياه اجمالا لاجراء البراهين وهذا بخلاف ما له وجود في ترتيب مع قطع النظر عن تفصيل الذهن اياه اذ يكفي فيه ملاحظة آحاده اجمالا بان نفرض كل جزء من سلسلة مع جزء آخر منها كما في برهان التضايف والحيثيات او من سلسلة اخرى كما في برهان التطبيق ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم شئ من البراهين على تقدير الترتيب

ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كل واحد من السلسلة بينه وبين
اى واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اى غير المتناهي منحصرا بين حاصرين
بالترتيب وهما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهي وهو محال
وذلك ظاهر وان لم يكن فيها اى في السلسلة اثنان ليس بينهما لا متناهي فما من واحد وفي
اكثر النسخ فما من احد اى من آحاد السلسلة الا وبينه وبين اى واحد كان مما في السلسلة
اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا هو الحكم على الكل المجموعي بما حكم به
على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان كل واحد وواحد دون الذراع فالكل دون الذراع
لانه كاذب لتناول كل واحد وواحد الآحاد على الترتيب واذ ذاك فلا يلزم ان يكون
الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل هو الحكم على انه
فالكل دون الذراع
اذا كان ما بين كل واحد واى واحد دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد
واى واحد الآحاد على الترتيب وانما يتناول ما بين اى واحد واى واحد كان من الاعداد
او الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت على احوالها او
لم يشتمل ولهذا يصدق فانا اذا كان ما بين اية حيثية واية حيثية او بين اى عدد
واى عدد متناهيا كان الكل متناهيا وهذا في الاجسام ايضا متوجه اى وهذا
البرهان يتوجه في الاجسام ايضا اى في بيان تناهيها لان اللاتناهي اما ان يكون
في اجسام مختلفة او في جسم واحد فنفرض فيها اى في الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة
وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد فان هذا لا يتمشى فيه الا بفرض حيثيات على ما
ذكرنا ولهذا سمي برهان الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي فيها
فيطرد فيها البرهان على الوجه الذي قررته في الاعداد اذا اثبت الاجسام المختلفة او الحيثيات

المفروضة فى الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا لك اى برهان آخر على تناهى السلسلة
المفروضة يعنى برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف فيه على ما لا يخفى وهو ان يفرض
عدم قدر متناه من وسط السلسلة تاخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل
احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمى السلسلة الغير المتناهى ويحصل واحدة
غير متناهية تاخذ هكذا مرة اى تاخذ السلسلة محذوفا عنها هذا القدر مرة ومع القدر
المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احديهما على الاخرى فى الوهم ان
كان اللاتناهى فى جسم او بعد واحد وان كان فى اجسام مختلفة او حيثيات كذلك
فعلى ما اشار اليه بقوله او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الآخر فى العقل ان كان
من الاعداد اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفين فلا بد من التفاوت
وليس فى الوسط لانا اوصلنا وسددنا الثلمة فيجب فى الطرف فيقف الناقص على طرف
والزائد يزيد عليه بالمتناهى وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهى بمتناه
فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما ليستا كذلك هذا خلف محال
وبهذا اى وببرهان التطبيق يتبين تناهى الابعاد باسرها اى سواء كانت جسمانية او قائمة
بانفسها عند من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات
والصفات المترتبة ولا يخفى ما فى هذين البرهانين من المنع **حكومة** فى نزاع
بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها فى الاذهان والاعيان
وبين مخالفيهم الصائرين الى انه يزيد عليها فى الاذهان لا فى الاعيان الوجود يقع بمعنى
واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم
من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق

قوله [illegible]
الموجودات اسم واحد لم يكن هذه المناسبة بينها كما يكون
بين هذه ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر قصيدة و
جعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لحكموا
بان القافية مكررة بخلاف ما لو
جعل قافيتها لفظ العين
مثلا ولولا ان
العقل
الضرورى حاصل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد
فى الكل لما حكموا بالتكرير فى احدهما دون الآخر تعليقات

اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالمهية من حيث هى لا مقيد كماهية فلان وبهما

وفرعليها بطلان الثلثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول

اعم من كل من المذكورات فيدعى ان هذه المحمولات وفى اكثر النسخ ان هذه محمولات

عقلية صرفة اى لا وجود لها الا فى الاذهان بمعنى انها تكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها

فى الاذهان لا فى الاعيان فانها لو لم يكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها فى الاذهان

والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد

والثانى باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد

يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالى يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف

ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان المهية والشيئية

والحقيقة والذات ليس شئ مما منها عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وانه

اذ لم يكن الوجود عبارة عن شئ من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها

واما بطلان الاول فلقوله فاذا اخذنا الوجود معنى اعم من الجوهرية مثلا وزائدا عليها

فى الاعيان فاما ان يكون حالا فى الجوهر قائما او مستقلا بنفسه لان كل موجود فى الاعيان

اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته اى نسبة

الوجود على تقدير كونه جوهرا اليه اى الى الجوهر الذى وصف به والى غيره سواء لتساوى

نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به

العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهى الوجود

جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وان كان فى الجوهر فلا شك

انه يكون وفى اكثر النسخ فلا شك وان يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود

الخارجى الى الوجود الذهنى وبالجملة العلم الحصولى عبارة عن حصول صورة من حد العين الى حد الذهن وهذا انما يتصور فيما له مهية غير الوجود ليتبدل عليه انحاء الوجود ويكون تارة فى العين وتارة فى العقل واما الذى هو نفس الوجود العينى والهوية العينية فلا يتصور فيه ذلك

وكلاهما مفهومان كليان يحملان على الموجود العينى الخارجى من البياض ايضا فى الخارج امر عينى بسيط يحمل عليه انه موجود وانه بياض فالسواد والبياض مشتركان فى اول كل من المفهومين ويختص كل منهما بواحد

الاخرين فبقى الكلام فى ان الموجود فى الخارج من

كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود

وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه

اشار بقوله فان اخذ كونه اى كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا

ان كان كما اخذتم فلا يكون الوجود اى صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد

اذ مفهومه فى الاشياء انه شئ له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق

على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما فى سائر الاشياء

وهو انه شئ له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول

اى فى بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما فوجوده

ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود

وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد السواد

الذى قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود

غيره اى غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود الكلام الى

وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال

لما عرفت من استحالته فالذى يلزمه وهو كون الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان

يكون محالا ويمكن ان يقال انما مثل بفرض معدوم موجود تنبيها على ان الحوادث

توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث فى زمان الا ويحدث

قبله فيما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشئ الا وان يوجد الفاعل وجود وجوده

اولا وهكذا متصاعدا الى غير النهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل بعد

ان يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث والمقدم كالتالى باطل فالوجود غير زائد عينا

قول الشيخ فى الهيات الشفاء ان واجب الوجود
قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد
يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك
ان ماهيته ما انسان مثلا او
جوهر آخر من الجواهر
وذلك الانسان
هو واجب
الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او انسان
وهو واحد قال فنفرق اذن بين ماهية يعرض لها
الوجود او الواحد وبين الوجود والواحد من حيث
هو موجود وواحد قال ايضا فى التعليقات اذا
سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب

وجه أخرى في ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزامي وهو ان
هؤلاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل
الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها وكل امرين يعقل احدهما
دون الآخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزائد
عليها في الاعيان ومخالفوهم الزموهم بعين هذه الحجة بانه لو قالوا الوجود غير زائد
على الماهية في الاعيان لالزم التسلسل للزوم كون وجود الوجود زائدا عليه بعين
ماذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا
ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين
مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود
الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير
زائد عليه لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره
من الماهيات موجود به كان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر وغيره من الاشياء يتقدم ويتاخر به
قلنا كما دل تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل
تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود
الاصلي والى ماذكرنا اشار بقوله هو ان مخالفي هؤلاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا
في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما في اصل الماهية عند اتباع المشائين حيث فهموها
وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه كما كان للماهية زائدا عليها عندهم
ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة نقض اجمالي ونظمه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل
والتالي باطل فالمقدم مثله وتبين بهذا اى بهذا البيان انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود

كالواجب

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

عنه ولا في الذهن
ولا في الخارج الى غير ذلك
لان ذلك من التعسفات تعليقه

قوله قدس سره في الصفحة الماضية ان كان السواد ...

قوله فللوجود وجود ويعود الكلام الخ قد علمت
ان موجودية غير الوجود بانضمام الوجود اليه الخ
او انتسابه اليه وموجودية الوجود بنفسه
كما في كثير من مبادي المشتقات
فان ابيضية البياض بنفسه
وابيضية الجسم بانضمام
البياض اليه
تعليقات

كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤن فانا بعد ان نتصور مفهوما اى مفهوما عين ماهية الوجود قد نشك فى انه هل له الوجود اى الحصول فى الخارج ام لا وعند هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره فيكون له وجود زائد اى على الوجود والاول الذى هو نفس الماهية ويتسلسل كما مر تقريره غير مرة وهذا محال وهو انما يلزم من فرض ما عين ماهية الوجود فليرفع الوجود مثله ونمارينا الحجة التى هى معتمد القائلين بان للوجود صورة فى الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به بنقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اشتغير بما يدل على بطلان تلك المقالة فى نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم يقنع بنقض حجتهم وقال وجها آخر اى دالا على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان الوجود للماهية اى وصفا للماهية وزائدا عليها فى الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها اى الى الماهية وللنسبة وجود اى حصول وثبوت فى الخارج على ما هو زعم المشائين ولوجود النسبة نسبة اليها اى الى النسبة ويتسلسل اى وجودات النسبة الى غير النهاية وهو محال نشأ من اخذ الوجود زائدا على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يمتنع ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر كذلك فلا شئ من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا فبالاجماع للمتنازعين فتعين ان يكون هيئة فى الشئ اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض

قوله قدس سره فله نسبة اليها ١٨٤
وللنسبة
وجود اه وجوابه ان
هذه النسبة غير موجودة فى
الخارج انما الموجود فى الخارج امر واحد
من غير تركيب فيه من الجزئين ونسبة بينهما او
بين عارض ومعروض الا ان للعقل ان يحلل الوجود

واحد يصدق عليه انه موجود وانه كذا او كذا فهو
بحسب الضرب الاول حقيقة من حقائق الوجود
وبحسب الثانى ماهية
من الماهيات التى يمكن حصولها
تارة فى العقل ويعرضها
الكلية وتارة
فى الخارج ويعرضها التشخص تعليقات

فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو حصوله من ان يكون
قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود زائدا
واليه الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله
والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك
هف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا التقدير
يوجد اي المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه الا لزم
ان يكون للمهية وجود اخر غير الاول كلامنا فيه وهو مح ولا ان يحصل بعد محله
وهو ظاهر لاستلزامه كون المهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على
نفسه ويكون قبل الوجود وجود اخر فيعود الكلام الى وجود الوجود متسلسلا
الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما واذا كان ايضا في الاعيان زائدا على الجوهر
فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعاني التي يوصف بها الجوهر واستحالة وصف
الشيء بما ليس قائما به فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة اي لان الوجود هيئة
اي عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة اي يوجد اجزاؤها معا بخلاف الزمان
والحركة وانه: ل وان ينفعل لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجز بخلاف الكم والاضافة منه
الى امر خارج اي عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان
كذلك فهو كيفية كما ذكروا في حد الكيفية اي من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا
مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود
وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخر
الى اخر ما قررناه ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه

قوله قدس سره وايضا اذا كان في الاعيان زائدا
على الجوهر الخ زيادة الوجود على الجوهر مثلا ليست
موجبة لقيامه بالجوهر لان معنى هذه الزيادة كون
مفهوم الوجود عرضيا للمهية كما ان مفهوم الحيوان
عرضي للماشي وليس قائما به فلا يلزم منه ان يكون
كون الوجود عرضا حتى يكون كيفا او غيره على انك
قد علمت ان هذه الزيادة في التصور لا في الخارج
وستعلم كيفية اتصاف المهية مطلقا
بالوجود في التصور تعليقا

المقالة الثالثة

بين المتنازعين بل الكيفية والعرضية اعمّ منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية

الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قائم بالمحل

ومعنى انه قائم بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه اى فى وجوده الخارجى

اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولاشك ان المحل موجود بالوجود

فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر فيقوم كل واحد منهما

بالآخر فدار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم عليه

وهذا المحال انما يلزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق ومن احتج

فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان المهية ان لم ينضم اليها من العلة امر فهى

على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود

حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره اخطأ فانه يفرض

مهية ثم يضم اليها وجودا وهو خطاء لان الوجود امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان

يفيده الفاعل بل الذى يفيده الفاعل هو نفس المهية العينية من الفاعل لا وجودها

كما زعم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد على المهية عينا المفروض انه

الذى افاده الفاعل انه هل افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا آخر هو

الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم

وان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية فان قيل

ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجودا للوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس

المهية لا وجودها الذى هو امر اعتبارى فان قيل الذى افاده الفاعل هو الوجود دون الوجود

قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا

قوله

ان كان الوجود

فى الاعيان صفة للمهية

فهى قابلة اياه ان يكون موجودا

بعده فيتقدم الوجود مستقلا ودفعه

فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهى قبل الوجود

موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود

احدهما الامر العينى وهو الاول وهو المسمى بالوجود

والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو

المسمى بالمهية فهى من حيث الوجود

تابعة لذلك الوجود لان المهية

الاولى لو لم يفد شيئا

لم يكن مهية اصلا

لكن

من حيث العقل يكون الوجود تابعا لكونه صفة لها

انتهى فالحق ان المهية متحدة مع الوجود فى الواقع

ثم عارض الاتحاد بمعنى ان الوجود خارجى يصدق

عليه انه موجود وانه كذا وكذا شهد ان لنا

فرس لكن العقل اذا حلله سينتزع حكم بتقدم

احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

189 قوله قدس سره واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان

فهو على العدم وان فاده امر اعاد البه لكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل
الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها
من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاتيا له والا لما امكن
تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زائدا عليه في الاعيان وهو المطلوب في هذا
وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاتيا ان يكون
زائدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زائدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه
بهذا الوجه بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال
والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناه الا كونها موجودة فيه اما
في الذهن او في العين فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما
الحيوانية التي فيه والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء وبان
التناقض ثم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية الى الانسان
لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة كون الحيوانية في الانسان
مع ان كون الشيء في الشيء يقتضي وجودهما لاستحالة كون المعدوم في المعدوم
فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال
وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل
الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم
في الالهيات على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب
الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية لكن الوجود يقال على
معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات الخارجية

كالنسب

كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء
كنسبة الشئ الى الزمان والمكان اللتين هما اعتباران عقليان كما يقال الشئ موجود في
البيت في السوق في الذهن في العين وفي الزمان في المكان فلفظة الوجود مع لفظة في
في الكل بمعنى واحد ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشئ الى الامكنة
والازمنة المذكورتين في الامثلة ونسبة الزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا
عنها بالوجود لكن في قوله فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم
من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي
لكن المساهلة في امثال هذه المواضع جائزة اذ المخالفة فيها لا يجدي بطائل في المهمات
مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم وهو ما يحل في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود
في الشئ وانه لا يلزم من الاختلاف ثمة الاختلاف ههنا فليتدبر ويطلق اي الوجود
بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذا المثال عبر عن نسبة المحمول الى الماهية
الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال
على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه اي حقيقته
ونفسه اي ذاته ففي قولنا وجود الشئ يعني بمعنى حقيقة الشئ وذاته وقد عبر عن اضافة
الحقيقة والذات اللتين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود فيوجد
اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية
وبعضا الى الماهيات الخارجية وفي اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم
من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي صرف يحصل عن
اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي احد الاعتبارات العقلية

واضافتها

190 قوله قدس سره والوجود قد يقال على
النسبة
الوجود والكون نفهو
اشمل المفهومات صدقا
وحقيقته اشمل الحقائق تحققا
ما انبساطها يعرض لكل شيء حتى الاعدام
والملكات والاضافات لكن لبعضها بالاصالة و
لبعضها بالتبعية وفي بعضها اقوى واشد وفي بعض
[illegible]
القوة والضعف والكمال والنقص والتقدم و
والتاخر والحاجة والغنى قال الشيخ الرئيس
ان الوجود في ذوات الماهيات
لا يختلف بالنوع بل ان كان
اختلاف فبالتاكد
والضعف
وانما يختلف ماهيات ما ينال الوجود بالنوع
وما فيها من الوجود غير مختلف فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته
لا لوجوده تعليقات

[illegible]

واضافتها الى الهية الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما يوجبه البرهان انه امر عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض والى ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون شئ جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشئ في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشئ موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشئ في الاعيان فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرناه فقد بطل كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة فاذا كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما ياخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه بشئ آخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شئ فيه او جزءها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى يبينوا ما في ضميرهم ويثبتوه ليعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان على الشئ والا كانت الوحدة

والامر الانتزاعي لا يكون مؤثرا ومتأثرا

وليس

لاحد ايضا ان

يقول بعض الماهيات

علة لبعض لان ذلك وان

سلم في اجزاء القوام بحسب المعنى لكن

في علل الوجود كالفاعل والغاية والشرائط

غير صحيح وكون الماهية علة ومعلولا في كثير من المواضع

وجود مفقود ان ذلك

واحدا من الاشياء لان التقدير انها شئ موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها فلها وحدة اذ الواحد ماله وحدة وايضا اى فى الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد واحاد كثيرة كما يقال شئ واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة تعرضان للشئ ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شئ واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما ثم المهية والوحدة التى لها اذا اخذنا شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والاخر المهية التى هى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات منها انا اذا قلنا هما اثنان يكون للمهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا اى من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد وقال فالعدد ايضا امر عقلى فان العدد اذا كان من الاحاد اى الوحدات والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس به يعرف القليل والكثير والزائد والناقص وجه اخر اى فى ان العدد امر اعتبارى عقلى هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا فاما ان يكون فى كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او فى كل منها شئ من الاربعة وليس اى ذلك الشئ من الاربعة الذى فى كل واحد الا الوحدة

التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات

التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل واحدة محل خارجي هو الشخص

الذي قامت به دون مجموعها اذ ليس في كل واحد الاربعة ولا شيء منها فليست على

هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل وظاهر ان الا نسان

اذا جمع واحدا في الشرق الى آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية لا تنزل المعتبر والملاحظ

للاثنينية والاربعية وغيرهما واذا راى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع

واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع

اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة

ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة

مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه

الاشارة بقوله وباخذ ايضا في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوها

وفي بعض النسخ ونحوهما واعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده اي وجود ذلك

الشيء وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه

ولا يقال انما امكن لوجوده وكل ما علل بشيء يجب تاخره عنه فوجود الممكن متاخر

عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات

يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان معنى

واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهية

والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها ثم هو اي الامكان

عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ويوصف به الماهية وهو ظاهر

ولان وصف الشئ فانه به لاستحالة وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع فى غيره اذ لابد فى الحلول من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما كان قائما مستقلا بالابعاد لا يتداخل وبغير الابعاد لا يشيع فى الغير فليس اى الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف المهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى [illegible] ضوع واذا لم يكن الامكان نفس المهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالمهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات فى الاعيان اى لا يكون امرا ثابتا فى الخارج والا فيكون اى الامكان موجودا ممكنا لانحصار الموجود الخارجى فى الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اى امكان الامكان يعقل قبل وجوده اى وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اى ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكان اى امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احادها مترتبة فالامكان وهكذا اشباهه امور معقولة تحصل فى العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجى وليست بموجودات فى الخارج وان كانت زائدة فى العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اى غير زائد فى الاعيان على المهية الواجبة بل هو امر اعتبارى كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا ازداد عليه على ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة فى تقررها الى الذات ما اتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير

وامكان

قوله قدس سره وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود اذ يعرض لفظ الامكان والوجوب قد يؤخذ معناه على انه صفة المهية وقد يؤخذ على انه صفة الوجود فاذا اخذ الامكان صفة المهية يكون معناه لا ضرورة الوجود والعدم ويكون لامحالة اعتبارا عقليا وجوده انما [illegible] ارتباطها الى منبع الوجود لها وجوب وغنى ولها باعتبار قصورها وذواتها امكان وفقر ومراتب الوجوبات متفاوتة شدة وضعفا كالوجودات مع اتحاد المعنى فيكون الوجوب كالوجود امرا عينيا زائدا على المهيات تعليقات

حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين

وامكان بالذات نله وجوب امكان فذهب عدا دامكاناته ووجوباته تسلسل الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشئ يكون قبله فلا يكون هو اى لا يكون وجوب الشئ نفس ذلك الشئ لان السابق على الشئ لا يكون نفسه وانما كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد والا يوجد ثم يجب لما عرفته من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب وجود اى عند الخصم فيكون للوجوب وجوب آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لا يوجد وهكذا يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفى اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية هى مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهى ممتنعة لما سبق وفى بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب لان النوع اذا كان متحصل الذات فى الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات فى الخارج غير جعل الاخر فيه فهو النوع المركب الخارجى كالنبات الذى شارك الجماد فى الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما فى الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالى باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة فى الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الاخر فهو النوع البسيط الخارجى وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين ومن العرضيات عنده لقوله بعد هذا وصورة السواد فى العقل كصورته فى الحس اى هو بسيط عقلا وما فى الذهن لا

ان يطابق

قوله اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس الى آخره

فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة ولا يبقى بما هو جنس فليس فيما ذكره تحكم اصلا كيف والحكماء قائلون ببقاء المادة الاولى عند تبدل الصورة الجسمية بالفصل والوصل ...

الاول جنس باعتبار

والثانية فصلا فالجوهر بما هو جنس متبدل بتبدل البعد اجزاء من الاتحاد بحاله الوجود وبما هى مادة مستبقاة بتعاقب الابعاد عليها عندهم

ان يطابق لما فى العين الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل
ما يحمل على الشئ يحمل لاجل مطابقته للصورة العينية فان الجزئية يحمل على زيد وكذا
الحقيقة من حيث هى حقيقة وليستا بصورتين لذاته ولا بصفة من صفاته بل هما صفتان
اللتان لا توجدان فى غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئى حدها
ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقى للشئ لا يحمل عليه وذلك
كالسواد الذى يشارك البياض فى اللونية وامتاز عنه بقابضية البصر فان جعله لونا فى الاعيان
هو جعله سوادا بعينها اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون دون السواد وهو باطل بانه
اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد ولا يحتمل
ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير هذا الاسم الثاني ينسلخ عنه
فصل السواد ويقترن به فصل آخر ولا يقترن به فصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل
ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا ثم اسودا فى الخارج فالانواع المركبة تتميز اجناسها عن
فصولها فى الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم مغاير لوجود ما صدق عليه الفصل
وهو النفس النامية بخلاف البسيطة فان وجودات اجناسها لا يغاير وجودات فصولها ولوجودات
فصولها وان تغايرت فى العقل وتركبت فيه فان التركيب الذهنى انما حصل من جهة تكرر التصور
فى العموم والخصوص لتشابه البياض والسواد فى اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق لانه
يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض للبصر وهو خاص
فاذا كرر التصور لون وقيد العام بالخاص لزم التركيب فى الذهن وان كان بسيطا فى الخارج
فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس ذات احدهما ما يطابق شيئا من الاخر فى الحس اصلا بل
فى العقل والى النوع البسيط الخارجى الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد اى لونية هذا

البحث قال المصنف في المطارحات السواد في

الاعيان ان كان فيه شيئان حصة لونية وحصة فصلية فهما موجودان ويلزم ان يكون حقيقتين اذ لا بد لكل واحد من المحذور يلزم منه المحالات المذكورة قال فغي الحقيقة التركيب

اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست لونية وشيئا آخر وهو قابضية البصر

مثلا في بعض الشيخ ليست بشي آخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه

جعله سوادا اي وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود

آخر جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه

كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها كتفريق

البصر في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالفة وهو المراد من قوله او يخالفها

واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود

الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان يستبقي اللونية

مع زوال السواد بخصوصية يقترن بها خصوصية معينة كاستبقاء الهيولى مع زوال صورة نوعية

كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع

البسيطة الخارجية شي واحد في الخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغاير

في المفهوم العقلي وتركبت ذهنا كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا يزيد

في الخارج على انواعها كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها

وجود مستقل فهي هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه

بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان يكون وفي

بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج الحال الى المحل

لا بها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وح لا يسمى السواد لونا ولا يكون اللون اعم

منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي

لا عرض واحد العقل يحكم بان السواد شي واحد محسوس لا كثرة فيه وعرض واحد

قائم بالاجسام فاللون نفس السواد فى الاعيان وزائد عليه فى الاذهان والاضافة ايضا اعتبارات عقلية اى لا وجود لها فى الاعيان فانّ الاخوة ان كانت مثلا هيئة فى شخص اى عرضا موجودا فى شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها انما يتحقق بين شخصين فاحدى الاضافتين غير الاخرى لتغاير المتضايفين واستلزامهما تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها بالضرورة اذ ذاتها اى ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت ذاتا واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان هى اى كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التى لها الى المحل يعود هذا الكلام وهو انها موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اى الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة فى الخارج فاذن هذه اى الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية والعدميات اى الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده من العدميات ايضا امر عقلى اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات ولا لها صورة فى الاعيان فانّ السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه وفى بعض النسخ فيه الحركة اى فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق فى الاعيان ولكنه فى الذهن معقول والامكان اى الماخوذ فى تعريف الامر العدمى ايضا عقلى فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة اى للملكات كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كذلك

كذلك ايضا فى النفس اذا عقلت للاشياء وقوم قالوا الا بل الاضافة شئ موجود فى الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود ابو ذلك وان ذلك فى الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب نوع اضافة وليس ...

... المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى ... بالقيقة وغيره انما هو مضاف اى معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مضافا بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى الى آخر كلامه وقد بالغ فى بيان هذا المقام وتحقيقه بالاهمال معه لاحد فى الارتياب وان انما فيه موضع اى حاجة لما فيه من عظيم الهدى وما يرى من تحقيقه فى كثير من المفهومات وما يقع منه التنبيه ... لال المشتقات كالموجود والابيض واشباهها ...

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

واستحالة الحصول لموجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا
ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل
الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا
اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغني في قوامه عن
المحل والمشاؤن عرفوه اي الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع
سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتباري عرضي
فاذا قال الذاب عنهم اي الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه
كلما ذب اب اي سما دفع رجع ان الجوهرية امر اخر موجود بعني وراء هذا التعريف لانه
ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الاخر
يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فان
من عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمتهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر
واعتبر في غيره ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا اخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع
فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية
من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل اي الجوهرية مترتبة موجودة معا
الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة في الاعيان فاذن الصفات اي التي
يوصف بها الموصوفات كلها ينقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل
كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في
الذهن وليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها
في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من

الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا كان للشئ وجود فى خارج الذهن فينبغى ان يكون ما فى الذهن منتزعا عن ذلك الموجود الخارجى يطابقه ليصح انه فيه واما الذى فى الذهن فحسب فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهن والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية لانها كلية والكلى لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة متشخصة وهوية تمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشئ يحمل الا مطابقة الصورة العينية والسواد عينى لان له صورة فى خارج الذهن والاسودية اعتبار عقلى لانها لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد لم يدخل فيه اى فى ذلك الشئ الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفى اكثر النسخ تقوم بغير الجسم لقيل عليه انه اسود فاذا كان شئ ماله مدخل فى الاسودية وهو امر اعتبارى عقلى وكل ما يكون لامر عقلى مدخل فى مفهوم كان كذلك فلا يكون اى الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له وجود فى الاعيان واما الصفات العقلية وهى التى لا وجود لها الا فى الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم وفى بعض النسخ كقولنا جيم هو ممكن فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب اى ليس شئ منهما بخارجى بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولا عقليا فالسواد وهو المشتق منه عينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق او اضافة نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض لحمله عليه

حمل هو هو لا لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا تعرض ثانيا

على ما قيل اذ لو صح امتنع حمل السواد مط واذا قلنا ج هو ممتنع فى الاعيان ليس معناه

ان الامتناع حاصل فى الاعيان و فى اكثر النسخ ليس له امتناعا حاصلا فى الاعيان

بل هو امر عقلى تضيفه الى ما فى الذهن تارة والى ما فى العين اخرى فنقول ممتنع فى الذهن

او فى العين وكذا نحوه اى وكذا نحو الامتناع والامكان من الصفات العقلية التى

التى اشتق منها كالموجود والمظلم والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن فى كون

المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن

المشتق منه خارجى والصدق والكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج

كما اذا حمل الاسود على الزنجى لوجود السواد فيه وعدم مطابقته كما اطلاقه على

الرومى لوجود البياض فيه وفى القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما فى الذهن

منه لما فى الخارج اذ لا وجود له فى الخارج حتى يطابقه الذهنى بل الصدق فيه

الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون

عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب

الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك

فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها فى جميع المواضع على ما هو المشهور فانه

لا يتم الا فى الاعتبارات العقلية فاعرفه فانه ينحل كثير من الشبه الواقعة فى كلام المتأخرين

بل المتقدمين وفى مثل هذه الاشياء وهى الاعتبارات العقلية الغلط ينشأ من

اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة فى الاعيان ولغفلة المتأخرين عن هذه الدقيقة

كثر هذا النوع من الغلط فى كلامهم فاعرفه لتفطن محل مغالطهم ولئلا تقع فيما وقعوا فيه

واذا

حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين

٢٠١ من باب المحافظة على قواعد العربية اى من باب الاضطرار

فى تعريفات بعض الامور وهى امور لهذه زيادة على المحدودات كما فى الكتب المنقولة عن الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس فى شرح هذا الموضع حيث قال ان الاعراض التى عبر عنها بالتقضى يختصها بموضوعاتها تعريفاتها

الانسان وحد الكلى والنوع عليه واما قوله والصدق والكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجى لوجود السواد فيه الى آخره فنظر فيه فان وجود السواد اذا كان سببا عنده تبعا للمصنف لوجود الاسود وكيف يحكم بانه يلزم منه ثبوت شىء ثبوت الاسود له فى المبتغى كيف يتحقق بين امرين متغايرين فى الماهية والوجود جميعا كما قرره تعليقاته

واذا علمت ان مثل هذه الاشيا المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزاء المهيات العينية يعنى الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهنى المحض الذى لا وجود له فى الاعيان جزءً مما هو فى الاعيان وليس اذا كان الشئ محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشئ مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه فى العقل باية مهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا يصدق الا الحق بما يصلح له بخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب فى الامور الاعتبارية وان مفهوم مهما فيها غير مفهوم مهما فى غيرها على ما حققنا واليه الاشارة بقوله بل اى بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له بخصوصه او بل لنا ان نلحقها فى العقل لما يصلح له بخصوصه فيصدق وكذا الوجود وسائر الاعتبارات اى حكمها ما ذكرناه فى انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان كان بها وصدقها بالحاقها بما يصلح له او بغيره لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشاء منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا

فصل قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على ان لونية السواد ليست لونية وشيئا اخر فى الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية ونقول ان عرضية السواد ليست عرضية وشيئا اخر الى اخره وعلل بعضهم اى بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك فى عرضيته فلو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا فى الجوهرية هكذا وهو انه خارج عن حقيقة

ايضا مع اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الاعراض النسبية مع اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود اضعف من الكل خفي زعم بعض الناس ان وجودها ليست الا فى العقل فليس للاعراض كلها مهية مشتركة بين ...

المغايرة بين ذات العرض وعرضيته التى هى وجه كيف والمعترض كثير منهم ذهبوا الى ان حاجة الاعراض الى موضوعاتها كحب المهية وهذا اسلك متين فى اثبات عرضية كل مفهوم عرضى وكذا فى اثبات ان وجود الاشياء مغايرة لمعانيها وكون مفهوم العرض عرضيا للاعراض ليس معناه مع ما وقع التنبيه عليه انه من عوارض الوجود لها وكمفهوم الاسود والابيض للجسم وكمفهوم الكاتب للحيوان بل هو من عوارض مهياتها عند العقل.

الجواهر مع جريان هذا الدّليل بعينه فيه لامكان تعقّل الشيّ مع الشّك في جوهريّته

فان قيل لانسلّم امكان تعقّل الشئ مع الشّك في جوهريّته فانّ هذا انّما يمكن في الاعراض

لا في الجوهر قيل اذا سلّمتم انّ الانسان قد يعقل شيئا ويشكّ في عرضيّته ومن شكّ

في عرضيّة شئ يكون قد شكّ في جوهريّته فقد سلّمتم انّ الانسان قد يعقل شيئا

مع الشّك في جوهريّته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكّروا بانّ الانسان اذا شكّ

في عرضيّة شئ يكون قد شكّ في جوهريّته وكون السّواد كيفيّة ايضا عرضيّ له

وهو اعتبار عقليّ لما سبق من انّ لونيّة السّواديّة ليست كيفيّة وشيئا آخر الى آخر البرهان

وما يقال اي في بيان انّ اللّون ذاتيّ للسّواد وهو انّه نعقل اللّون ثمّ نعقل السّواد

تحكّم بل للقائل ان يقول نعقل اوّلا انّ هذا سواد ثمّ نحكم عليه انّه لون وانّه كيفيّة ونحن لا

نحتاج اي في بيان خروج العرضيّة عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو انّ الانسان

قد يعقل شيئا ويشكّ في عرضيّته انّما هو قول جدليّ فانّ اجراءهم ايّاه في الاعراض

دون الجواهر مع جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام فيه اي في خروج العرضيّة

عن الاعراض ما سبق اي من البرهان كما اشرنا اليه

حكومة اخرى

وهي انّ المشّائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء فانّ ذلك انّما يلزم من

قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجوهر اي الجسمانيّة لها فصول مجهولة اي عندهم

والجوهريّة عرّفوها بامر سلبيّ لا يدلّ على حقيقة ما عرّف به والنّفس والمفارقات

اي الجواهر العقليّة لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطّلاع عليها مهما كنّا في

عالمنا هذا وامّا النّاطقيّة ونحوها ممّا يقال لها انّها فصول فليست بفصول بل هي

لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسّواد مثلا عرّفوه بانّه لون يجمع البصر

[illegible]

الحدود لابدّ وان ينتهي الى بسائط لا جنس لها ولا فصل فيكون تصورها امّا من جهة آثارها او بانفسها من غير واسطة تعليقات

يجمع

فيجمع البصر عرضيّ اى للسواد غير داخل فى حقيقته لما عرفت من انّ السواد

ليس لونيته وشيئاً آخر هو جمع البصر فانّ الكونية عرفت حالها من انها امر اعتبارى ذهنى

لا وجود لها فى الاعيان فى الاجسام والاعراض غير متصورة اصلاً لكون فصولها

كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله من كونه امراً اعتبارياً

لا هوية له فى الاعيان هذا ان فرض تصوّر الماهيات بالذاتيات كما فى التعريفات

الحدّية ثم ان فرض التصور باللوازم اى العرضية كما فى التعريفات الرسمية

فللوازم ايضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه

ان لا يعرف فى الوجود شئ ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل

واستلزام كل منهما ان لا يعرف فى الوجود شئ ما والعقول السليمة تاباه والوجدان يشهد بخلافه

والحق ان السواد شئ واحد بسيط وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ولا يمكن تعريفه

لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزاء لبسيطة ليعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد

كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضرورى مدرك بحسّ البصر

وصورته فى العقل كصورته فى الحسّ اى هو بسيط ذهنى ايضاً كما انه بسيط خارجى

وليس مركباً ذهنياً اى من الذهنيات ليمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد وكذا

بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وسائر المحسوسات البسيطة

واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشئ اصلاً

فلذلك قال لا تعريف لها والذى يمكن تعريفها هى الحقائق المركبة من الحقائق

البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بدّ وان يعرف المجموع بالاجتماع فى

موضع ما فمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض بانه جسم كثيف

قوله ره وكان الوجود اظهر الاشياء لهم آه ولنا ايضاً بحمد الله

فان ما سوى حقيقة الوجود انما هى

مفهومات

كلية لا يكون شئ

منها ظاهراً بذاته مظهراً لغيره

حتى ان مفهوم الظهور ايضاً امر كلى

لا يمكن ان يكون مشهوداً لاحد بذاته وكل

ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لا يكون غير الوجود و

لكون وجود كل شئ هو حقيقته وتشخصه وظهوره

وهو موجود بنفسه وحقيقته بنفسه متشخص بذاته

ظاهر بذاته فهو اذن محض الفعلية والظهور والتشخص

كما مرت الاشارة اليه تعليقه

قوله قدس سره

وصورته فى العقل

كصورته فى الحسّ بعينه

ما لا يخفى فان صورته فى

الحسّ نفس وجوده له مخلوطاً بعوارض مشخصة

مادية من الكم والوضع والاين والمتى وغير ذلك

وصورته فى العقل مجردة عن الخصوصيات كلها

وعن انحاء الوجودات باجمعها حتى عن

وجوده فى العقل الذى هو معقوليته

اذ للعقل ان يلاحظ عينه

ماهية السواد

مجردة عن كونها معقولة وكلية ايضاً وان صدق

ملوّن بالبياض وهى معرفة ذاتيّة بخلاف المعرفة العرضيّة وهى التى يكون بالاحوال
والافعال والصّفات كمعرفة الانسان بصورته ولونه وشكله اوكتابته وصنعته
ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك وهو المراد من قوله
بل قد يعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة لكن تصوّر الحقائق البسيطة
متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما واعلم انّ المقولات التى حرّروها و فى
بعض النسخ جرّدوها و فى بعضها جزّوها اى قسّموها الى العشرة وهى الجوهر والكم
والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلّها
اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها ومحموليّتها لما عرفت من قبل انّ المحمولات الكليّة
كلّها اعتبارات عقليّة والمقولات محمولات كليّة فيكون اعتبارات عقليّة و بعضها
اى بعض المقولات المشتقّ منه اى البسيط الّذى منه اخذ المحمول بخصوصه
ايضا صفة عقليّة كالمضاف فانّ الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليّان
لكونهما محمولين كليّين فالابوّة والاخوّة اللّتان اشتقّا منهما ايضا عقليّتان
بخلاف الاسود فانّه وان كان محمولا ذهنيّا واعتبارا عقليّا لكن السّواد عينىّ على
ما تقدّم والاعداد اى وكالاعداد بخصوصها كما سبق من انّ البسيط الّذى
اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلىّ وكلّ اى وككلّ ما يدخل فيه
الاضافة ايضا اى من المقولات وهى الاين ومتى والملك والوضع فانّها ايضا
صفات عقليّة لانّ الاضافة تعمّها وهى كذلك ومنها اى ومن المقولات ما يكون
فى نفسه صفة عينيّة امّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلىّ كالرائحة
مثلا والسّواد فانّ كونهما كيفيّة امر عقلىّ معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا

قوله وكلّ ما دخل فيه الاضافة ايضا زعم المصنّف انّ المقولات السبع غير الكم والكيف واخل فيها الاضافة وكلّ ما دخلت فيه الاضافة

...

وقع الاشتباه كثيرا بين الشىء ولازمه الّذى هو علامته وعنوانه فتعلّقات ذاته وكذا فى تعريف القوم الكيفيات بنسب فعليّة او انفعاليّة فاذا لم يكن النسب المذكور فى تعريف الجوهر والاضافة

فى

٢٠٦ فى انفسهما صفتين محققتين فى الاعيان ولو كان كون الشئ عرضا اوكيفية ونحوها

ككونه اضافة وغيرها موجودا آخر لعاد الكلام الى ذلك الموجود فى انه موجود آخر

متسلسلا على ما سبق من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة

معا وقد بانت استحالته **حكومة اخرى** فى فصل خصومة بين المشائين

الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين الصائرين

الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم

ويعنون به الطبيعى البسيط المتصل بذاته فى نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء

مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء التى لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والانفصال

لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا للاتصال بان يكون وجوديا ويعنى به حدوث

الاثنين فالشئ لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج

الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشئ

لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين

هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا هى كالبصر وكما ان

الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشئ لا يقبل نفسه

اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا يقبلهما الاتصال

ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشئ بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم

لا يبقى مع قبول الاتصال لانعدام هويته الاتصالية التى لا يعقل دونها

فينبغى ان يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهى ثابتة للجسم وان لم ينفصل

بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل بواسطة القوة عليه

الجسم ٤

ولهذا

ولهذا کانت الهیولی ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده ولیس لها فی ذاتها اتصال
ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم یکن موضوعة وقابلة لهذه الاشیاء واذا
کان کل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شیء مما هو قابل
للجمیع بجسم بل القابل هو الهیولی والاتصال المقبول هو الصورة الجسمیة واذا رجع
کل عاقل الی نفسه علم ان الهویة الاتصالیة شیء مع متصل ولیست شیئا قائما
بذاته ولا یعقل ماهیة الجسم دونها فهی من مقوماته وکل ما له جزء فلا بد له من
جزء آخر فللمتصل جزء آخر فاالمتصل جزء آخر غیر الاتصال هو القابل للاتصال
والانفصال فهو مرکب منه ومن قابله المسمی بالهیولی فالجسم مرکب من الهیولی
والصورة الجوهریتین وهو المطلوب وقالوا المقدار غیر داخل فی حقیقة الاجسام
لاشتراکها فی الجسمیة وافتراقها فی المقادیر ای المختلفة بالعظم والصغر وما به
الاشتراك مغایر لما به الامتیاز فالمقدار عرض زائد علی الحقیقة الجسمیة ولان جسما
واحدا کالماء مثلا یصغر ویکبر بالتخلخل والتکاثف ای الحقیقیین والاول هو ان یزید
مقدار الجسم من غیر ان ینضم الیه مادة من خارج والثانی هو ان ینقص مقداره
من غیر انفصال الشیء منه واذا کان کذلك کانت المادة الواحدة قابلة للمقادیر
المختلفة وباقیة فی الاحوال غیر مفتقرة الی ما یحلها عنها فکانت المقادیر اعراضا حالة
فی المادة الموضوعة لها ویرد علیهم اما علی قولهم ان الاتصال لا یقبل الانفصال
بان نقول ان الاتصال یقال فیما بین جسمین فیحکم بان احدهما اتصل بالآخر وهو
الذی یقابله الانفصال ویقال علی ما فی الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد
لیس یقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذی یقابله الانفصال لا یعقل الا بین شیئین

ولا کذلك

---

۲۰۷ قوله ویرد علیهم ان الاتصال یقال
فیما بین جسمین
اه لفظ الاتصال
یدل بالاشتراك علی
معنیین حقیقی واضافی اما الاول
فهو ایضا لمعنیین احدهما کون الشیء فی
مرتبة ذاته صالحا لقبول الابعاد والمقادیر من
غیر تعیین له فیحصل
[illegible]
ایضا لمعنیین احدهما کون مقدار او ذی مقدار بحیث
جسم آخر کاتصال الاعضاء بعضها ببعض و
المعنی الاول منهما من عوارض الکم المتصل بدون
لوازمه تعلیقات قوله والامتداد لیس یقابله
الانفصال اصلا اه الامتداد وان
لم یکن مقابلا للانفصال
تقابلا بالذات لکن
لا ینفك
عما یقابله بالذات لما عرفت ان الاتصال
الاضافی بالمعنی الاول من لوازم الامتداد والاتصال
بالمعنی الحقیقی فزوال الاتصال الاضافی مستلزم
لزوال الاتصال الحقیقی وسیاتیك زیادة
ایضاح تعلیقات

قوله قدس سره فما قولك فيمن يدعى ٢٠٨
ان الجسم مجرد
المقدار اه لو كان الجسم
مجرد المقدار الجوهري لكان
تفريقه الى جسمين اعداما له بالكلية
واحداثا لجوهرين آخرين من غير مادة اذ لا شبهة
لاحد في ان المقدار الكبير غير المقدار الصغير بعينه
والتشخص لا نقول ان الجسم بالحقيقة نفسه
والنوع والكل حادث زيادة
المادة ... بقوة ... حاله ولكان الجسم غير
ثابت لان الكبرى كالنفس ذات الثالث الحقيقية ودالة
الابدال وغيره فانه انفصال الاشكال المختلفة فان الشمعة اذا
صار بكيفية تبدل الجسم التعليمي منه لا محالة لان المجرد ان تبدل الاشكال
الشمعة يوجب انفصالا بين اجزائها لم يرد عليه المنع الذي ذكره
المصنف بل لان المقدار الجرمي امتداد ذو نهايات وتبدل نهاية
يوجب تبدل كونه وجوده الشخصي اذ لا يتصور له وجود الا بجوانب
والتشكل وليس طوله وعرضه وعمقه الا امور زائدة على ذاته اذ لا يراد
به مجموع الخطوط الثلثة بل يراد به الامر البسيط هو
بذاته قابل لفرض خطوط طولية
وافقي عرضية و
افقي
عمقية فاذا تبدل شكله لم يبق هو في ذاته بالصفة
التي كان اولا ثم ينبغي ان يعلم كونه بحيث يصح
بكذا وكذا وهذا معنى كلي يصدق على
اجسام مختلفة العدد و
متفاوتة الهيئات
والنهايات تعليقات

ولا كذلك الاستداد واذا كان كذلك فمن عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فبان نقول فما قولك فيمن يدعى ان الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القائل انها اى الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اى مع بقاء الحقيقة الشمعية والزائل غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهى اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذى يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض فانه ليس الا دعوى اى مجردة عن البرهان ويتحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق ففيها امران ثابت وامر متغير فالثابت هو الذى لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض ازاء ما يزداد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا نقصان ولا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب حد المقادير في الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذى هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل هذا المقدار اى المتغير الذى هو ذهاب المقادير ذاهبا في بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض في مقدار الجوهر الذى هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهرى كذلك وفي المقدار الجوهري ح
اكثر الشيخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الثابت القائم بذاته الذى لا يتغير عرض للجسم اى خارج عن حقيقته او عرض عرضى الجسم ح
اى غير قائم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه هو ان المقدار

حکومة في ابطال الهيولى والصورة

٢٠٩ قوله ره صحيح اذا عنى به الاتصال بين الجسمين
اقول الكلام حقيقة
الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالى مقدارى كما هو عند المصنف
ولا شبهة لاحد في ان مقدار الكل غير مقدار الجزء ومقدار الذراع مثلا غير مقدار نصف الذراع

نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضيا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد في الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينقص من طوله فينفصل في التبعض اجزاء كانت متفرقة ويفترق بعض ما كانت متصلة فذهابه اى ذهاب المقدار الذى له والجسم في الجهات المختلفة على سبيل البدل لا انه لاى عرض لازم له ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال واحاد الذهاب في الجهات عرضية متبدل والجسم ليس الا نفس المقدار اى الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند تبدل الاشكال بل الذى يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال و الامتدادات الثلثة اى المتبدلة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل التبدل الجوهرى الامتداد ايضا فان تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى اذا بقى بحاله ولم يتبدل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد آخر اكبر منه يفضل عليه مع قيام هذه مع تكذلك واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافى جوهرية الامتداد الجوهرى ولا يستلزم عرضيته تبدل المقدار الجوهرى الذى هو حقيقة الجسم هذا ان سلم ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان وانما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذى هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق نفيس والحق ان المقدار الجوهرى لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهرى بعين ما ذكرنا فيه وقولهم الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذا عنى به الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث

هما متصلان وان عنى بالاتصال المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان
المقادير باسرها عند علم المانع يتصل تارة وينفصل اخرى وهي القابلة للامرين
واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لاشتراك فيوهم ان المراد منه
الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل ان
الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون اي المقدار خارجا
عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار
الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام
فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة بين الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن
لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها
بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا كمن يقول المقادير الخاصة
في الصغر والكبر مختلف وتشاركت في انها مقدار فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا
بشيء غير المقدار حتى يزيد المقدار الصغير على المقدار الكبير بشيء غير المقدار لاشتراكها
في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير
المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولان
احدهما اتم والاخر انقص وهذا اي هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد
والاضعف والحر الاشد والاضعف ولا نعني بالنور الاشد والحر الاشد
الاشدية في القدرة والمانعة وغير ذلك اي ما يقال في معنى الاشدية كالصلابة
ونحوها وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون
لها اجزاء ولا اجزاء مظلمة ولا المخالطة اجزاء مظلمة فان كلامنا فيما يحس من النور وما

ينفكس

ينعكس على املس كالمراة من نير بل اى بل شدة النور تمامية وكماله اى للنور فى للهية
والمراد من تمامية الشئ حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له
من الفضائل ففى الطول ايضا هكذا اى هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان
اعظم من ذلك الطول فانه اتم فى طوليته ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا
مقدار ايضا لا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس
الطول فان لم تسم هذا اى العظم فى الطول شدة فى الطول بسبب ان هبهنا
اى فى الطويل بل فى المقدار يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد اى والى قدر
الزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا
والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا يتعين فى الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما
وتعينه فى الاتم كالاشدية بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف
بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ولا يختص بالبعض فكما
يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح
او الخط اتم من ذلك النور او السطح او الخط ولا مشاحة فى الاسامى لان هذا
نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يسم هذا شدة فى الطول بالسبب المذكور
فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هى
المقادير الخاصة وكما تشاركت الاجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص
المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية اى المطلقة وافترقت بخصوص المقادير
وفى نسخة المتفاوتة اى بالجسميات المخصوصة المختلفة اما التخلخل والتكاثف

فلا

فلا يسلمها بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص
من غير انفصال شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي
لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار
الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه فيجوز صيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال
شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة
والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانها هو نقصانها وعلى هذا يستحيل
ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال شيء منه لانه
جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي اذ ليس
اي التخلخل والتكاثف الا تبدد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها
اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف
منها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او
مختلف الاجزاء اذا تحلل لطيفها وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة اي من
دلالتها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعت في النار
وسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار
اذ ليس فيها مكان لفاش وما الذي الجاها الى ان يدخل في اضيق موضع من شانها
البرور عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك ضعف قولهم ان النار لا تداخلها
وقال فذلك التصحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء
القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق
فليس كما ذكره المشاؤن من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا

اشتدّت مالت جوانبها اى جوانب الاجزاء الى الافتراق ومانعها الجسم اى جسم القمقمة
والميل ذو مدد لاشتداد التسخن والخلاء كما ثبتا فى الكتب ممتنع فيلها اى ميل الاجزاء
الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيسدّ الخلل
الحاصل بينها بالتبدد تنشق القمقمة لا بحصول مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقى واما
ما يقال فى اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فتكب على
الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه تخلخل بالمص
ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء ويأخذ
منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو مح ولهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل
عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء اى المتخلخل ليمكن دخول
الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا
يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء بل يخرجه دخول الماء لا لما ذكره
بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتسخن بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل
القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا
لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز
خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما فى المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى له
منفذ ما لا يتعسر معه منه الخروج ويشاهد كما قد نشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان مسدوده
ضيقة الرؤوس منغمسة فى الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته اياه فى
المكان الضيق فيضغطه ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف فى بعض كتبه انه قد شوهد عند
الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج

۲۱۴ فلا يمتنع مثل ذلك فى الهواء الّذى هو الطف من الدّهن ولا يمكننا ان نحكم بانّ الماصّ
لا يعطى من الهواء بقدر ما ياخذ حتى يلزم التّخلخل بعد المصّ وعلى هذا فلا يدلّ الحجة
على التّخلخل ايضا كما لم يدلّ على التّكاثف ومثل هذه الاشيا وهى عدم خروج الهواء عند
دخول الماء وعدم اعطاء الماصّ من الهواء بقدر ما ياخذ يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة
فلا يمكن للمشائين ان يثبتوا مذهبهم فى مسئلة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء
بالمصّ وعدم خروجه بالكبّ فى القارورة فانّ ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة
دخول الهواء بالنّفخ فى القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمصّ اذ لا يلزم من صحّة
وقوع شئ عند عدم مانع صحّة وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لانّ اجزاء القربة
تتباعد بالنّفخ فيدخلها الهواء وتتقارب بالمصّ فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء
القارورة اذ لا يمكن ان يتّسع باطن القارورة بالنّفخ او يضيق بالمصّ واذا كان كذلك
فربما منع من نفوذ ما ينفذ فى غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ
ولا يدخلها الهواء لامتناع الاتّساع او يمصّ ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء ويحتمل
انه لو كان التّخلخل متصوّرا كما يقولون بزيادة المقدار اى لا بانضمام شئ اليه لزم
منه تداخل الاجسام فانّ المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اى قبل ازدياد المقادير
وفى نسخة قبلها اى قبل المقادير الزّائدة كلّه ملاء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام
نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التّكاثف فيلزم التّداخل
بالضّرورة وهذا عند الطّوفانات العظيمة المائيّة اظهر لانّه اذا ازداد مقدار
عنصر الماء من غير انضمام شئ اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر
والمركّبات لزم التّداخل بالضّرورة فانْ قيل انّما يلزم التّداخل لو لم ينقص مقادير

بعض

بعض الاجسام عند ازدیاد مقادیر بعضها بحیث یتساوی الزیادة والنقصان قلنا النقصان
بسبب التکاثف باطل لبطلان التکاثف بل الخلو التی یبنی التکاثف علیها والنقصان
بسبب اندماج الاجزاء لا یعادل الزیادة فی الطوفانات العظیمة علی ما یشهد به الفطرة الصحیحة
وفیه نظر بعد ثم القمقمة الصیاحة التی علیها اعتمادهم ای فی اثبات التخلخل الحقیقی
اذا فرضت مثلیة ان یزید المقدار فیها ثم تنشق او تنشق ثم یزید المقدار فان کان تنشق
القمقمة ثم یزید المقدار فالشق لیس للتخلخل کما عللوه به واذ ذاک فلا یتم الاستدلال
بها علی التخلخل الحقیقی وکذا ان کانا ای ازدیاد المقدار والشق معا فان الشق یکون
بسببه شیئا آخر متقدما علیه لا التخلخل الحقیقی علی ما یزعمون اعنی ازدیاد المقدار
الذی فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زیادة المقدار مع صحة القمقمة فیلزم منه
التداخل ای تداخل البعد الذی زاد بسبب زیادة المقدار علی بعد باطن القمقمة
مع بعد جرم القمقمة فان قیل لا نسلم انه لو تقدم زیادة المقدار علی الشق لزم التداخل
وانما یلزم ذلک لو کان تقدمها علیه بالزمان اما اذا کان تقدمها علیه بالذات
وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه والیه اشار بقوله وان قیل انه متقدم علی الشق
زیادة المقدار بالذات لا یقال لو تقدمت علیه بالذات لزم امکان التداخل اذ
الشق یجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فیمکن معها وکل ما هو
ممکن الکون فهو ممکن اللاکون لکن امکان لا کون الشق مع الزیادة هو امکان التداخل
معها فیکون التداخل ممکنا بحال ما وقیل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم
امکان التداخل وذلک لان الممتنع لذاته لا یمکن لغیره واما الممکن لذاته فقد یجب
ویمتنع لغیره وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زیادة المقدار وان کانا ممکنین

لقائل ان یقول یجوز ان یکون الاستعداد الشدید الحاصل بالتسخین لزیادة مقدار ما فی القمقمة هو السبب لحصول الشق لا الزیادة بالفعل لیلزم التداخل اذ کثیرا ما یفعل الاستعداد الشدید للشیء القریب من الفعل ما یفعله ذلک الشیء کیف وما ذکره المصنف یجری فی اصل اندفاع الاجزاء وتبددها الموجب لانشقاق القارورة بل فی کل جسم یدفع جسما آخر ویحیله بعین ما ذکره تعلیقات

لذاتهما

لذاتيهما لكنهما ليسا بمكنين معها اى مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لابتناء لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد ممكن الكون فى نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شئ لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل مط وهو محال بل يقال فكذا نقول فى ميل الاجزاء اى اجزاء ما فى القمقمة الى التفريق اى الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل اجزاء ما فى القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان بعد تفريقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها فى الوسط لان الخلاء انما كان يلزم ان لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلا ثم لما كان الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو مح وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثانى كذلك لحصول الاكبر فى مادة الاصغر التى كانت دون انبساطها بالحركة

ليطابقها المقدار الاكبر وهي لا يقع فان لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان تكون
قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناسبة وذلك يوجب التداخل كما تقدم

فاذن ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا ما
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كانت لها قوة على دفعت الاجزاء الى
التفريق ومانعها ان كانت للاجزاء قوة على دفعه ويحس هذا التبديد في
المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات اذا سخنت ولو ضممنا اجزاءها لا نضمت وعدت
الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا يزداد ولا
اصلا وان ليس للمجرد لا مادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كله كما التزم به
للشائين وهذا اي كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الراي مما ذكره رأي الاقدمين
والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال في
في بيان ان المقدار زائد على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد
ومتقدر فيكون اي الامتداد والمقدار زائدا عليه لان الشيء لا يحمل على نفسه
ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه
لان هذه الاطلاقات عرفية والحقائق اي حقائق الموجودات والمسائل العلمية والحكمية
لا يبتنى على الاطلاقات اي العرفية كما ابتنى ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار
على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجري فيهما من التجوزات فربما يأخذ
الانسان في ذهنه شيئية مع مقدار فيقول الجسم شيء له المقدار فاذا رجع الى نفسه
لم يجد الشيء الانسان المقدار لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه واما
الطلق في العرف مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية وفي نسخة البعد

في البعد شئ زائد عليه بل هو تجوز كما يقال الجسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية

او الجسمية زائدة على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له امتدادا

خاصا في جهة متعينة فيرجع حاصله اي حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار

ذاهب في جهات مختلفة او جهة معينة ونحو ذلك والى نحو ذلك من التاويلات

الصحيحة وقد عرفت ان المقدار بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه

فهذه المغالطات اي هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما

يتبعه من المفاسد والقياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ

الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب

الغلط ومن بعض التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كنا فيها ومن ظنهم اي ظن المشائين

ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير بشئ زائد على المقدار وذلك

غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظة ذلك اشارة

الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة في الاخير لما قلنا

وفي الثاني لان الحقائق لا يبتنى على الاطلاقات وفي الاول ان الاتصال بمعنى الامتداد لا

يقبل الانفصال على ما سبق مشروحا **حكومة** في ان هيولى العالم العنصري بل

العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا

لا ما ذهب اليه المتاخرون وهو انها موجودة فحسب يقبل الصور والمقادير وليس لها تحصل في نفسه

الا بالصور لانه اذا حقق حاله لم يكن شيئا موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر

عقلي اعتباري وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع واليه الاشارة بقوله فذاتيتان لك من الفصل

السابق ان الجسم اي الطبيعي ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس شئ في العالم هو موجود

حصلت له القوة عليه فلا بد ان يتغير حاله في نفسه عما كان وكذا اذا كان بالقوة شيئا آخر ثم صار بالفعل ليس هذا كما في المحاذات والمماسة ونظائرها من الامور الاضافية اذا لم يحصل

بان النفس عند كونها عاقلة ومعقولة بالقوة هي متعلقة بالجوهر المادي صائرة اياه فالمادة جهة قوتها وعند كونها عاقلة ومعقولة بالفعل متعلقة بالجوهر العقلي صائرة اياه وهو جهة كونها بالفعل وفيما بين الامرين مترددة في الجهتين وسيجئ الكلام في معرفة النفس وثانيها النقض بالهيولى وهو ان الهيولى التي تتوهم جوهر بالفعل وهي مستعدة فيكون مركبة من جزئين احدهما بالفعل والآخر بالقوة والجواب عنه كما ذكره الشيخ في الشفاء وفعلية القوة شئ واحد في الخارج كما ان مهية شئ ووجوده واحد في الخارج

حكومة في ان هيولى العالم العنصري هو الجسم

هو بالقوة لا لكون بالفعل كان الاتى فيه تركيب

من وجود وعدم

فحسب يقبل المقادير والصور اى الجسمية والنوعية وهو الذى يسمونه اى المشاؤن
الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التى يزعمون انها احد جزئى الجسم والاخر الصورة
الجسمية وليس فى نفسه مقتضيا عندهم بل تخصصه بالصور اى الجسمية والنوعية
الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة هى فعل الفاعل فى الهيولى ومثلوها بالكتابة التى
هى فعل الكاتب فى الكاغذ الذى هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى يرجع
الى انه موجود ما وجوهريته سلب للموضوع عنه وهو ليس بامر وجودى فانه فى المطارحات
واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود
لانكم قلتم ان ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا
موجود ما امر ذهنى كما سبق من انه لا صورة له فى الاعيان وما كان كذلك لا
يوجد الا فى الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه اى فى الذهن فما سموه هيولى ليس هي
اى موجود فى الخارج بل هو امر عدمى اعتبارى لا حصول له فى الوجود ولا صورة
فى الاعيان ولا يخفى انه انما فسر الهيولى بما فسر المشاؤن من انها جوهر من شانه ان يكون
بالقوة دون ما يعمل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى التقادير
التى قررناها اى من راى الاقدمين هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار
عقلى فيما ضعيفا اى نفيس على ذلك عداه بالباء فان انتقال الصلة للتضمين وقال
بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه اى من الاعراض والانواع اى دال الانواع
الجوهرية الحاصلة منه اى من الجسم او منها اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ المركبة
اى الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة هى اعنى الانواع من الهيئات ومن محلها
وهو المقدار الذى هو الجسم لاستحالة وجود الهيئات بدون محل يقوم به وهو يجوز

المقالة الثالثة

ثم لا يذهب عليك ان احداث صورة المكعب مثلا ليست هي النهايات من الخطوط والسطوح لانها باسرها نهايات امور عدمية بل صورة المكعب هي نفس كونها

نوع طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل في الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى والآخر عرضي يتجدد بتعدد الاجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر فقد يظن في ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار ولا تناقض في الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما سبق ان في الشمعة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعها هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو الذي بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اي لتلك الهيئات والانواع المركبة وقد يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى لا غير اي وليس غير ما ذكرنا شيئا آخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب اي بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار اما الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال والانفصال والصور والهيئات واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة

حكومة اخرى

تفصل خصومة ما بين الاوائل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال وهؤلاء اي المشائيون بنوا اي بعد احتجاجهم على تركب الجسم

المحض بالهيولى جزء آخر للجسم وهو صورة فيه وقال في موضع آخر اعلم ان الهيولى لا تبقى دون الصورة لامتناع ان اشير اليها من جميع الجهات فهي ذات ابعاد ثلاثة جرمية وقد فرضت مجردة هذا خلف

ذلك كالحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض والصحة والسقم وكونه والموت وغير ذلك فان جميع ما يجري مجرى هذه الاقسام من الاعراض واللواحق التي لا يبقى الشيء الا بها هو ذو قوة انفعالية بكونه وجميع ما يجري القسم الاول منها اي من العوارض

من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرناه وعليهم ان الذى ضعوه
موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا للصورة دونه
بما سنذكر انشاء الله ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى لكونها علة
ما لها وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى اى وكثيرا ما يبنون الكلام
فى كونها علة لها على عدم لان انتقال الصلة للتضمين وفى بعض النسخ وكثيرا ما
يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو
الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يقولون وذلك اى ذلك الاستدلال
ليس بشئ اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون
للشئ لازم لا يكون اى ذلك الشئ دونه اى دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض
اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون
ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى هو موضوعه وملزومه لان العرضى
اللازم للشئ معلول له لاحتياجه اليه لا علته والا لكانت الزوايا علة للمثلث مقومة
لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها ثم منهم اى من المشائين
من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها اما ان يكون منقسمة
فيلزم جسميتها لما قال فى المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعى مقدارا ونحن
نقول لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها
يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اى عن
الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام لذاتها
لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل

بناء على عدم تصور خلوها عنها اى خلو الهيولى عن الصورة وفى بعض النسخ

قوله وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى اه ما نقول وما يقولوه من الحكماء ولا منا اتباعهم المشهورين كون الصورة علة للهيولى على مجرد عدم تصور الانفكاك بينهما حتى عليه ما اورده المص ... [illegible]

عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها ينقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اى الانقسام ويكون ذلك اى استحالة الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضا اى فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشئ قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة الحجج اى على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان يحصل فى جميع الامكنة اى الاحياز اولا فى مكان اى حيز وهما ظاهر البطلان لاستلزام الاول كون جسم واحد فى جميع الاحياز والثانى كونه لا فى حيز لا لا فى مكان فان الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم كون الجسم غير ذى وضع او ذى وضع بدون الصورة وهما محالان او فى مكان مخصص ولا مخصص اى للهيولى بمكان على التفصيل المشهور فى الكتب وهو ان المخصص اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاحيان لانها ليس له فى نفسه وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السواء حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصصها من بين جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذى يصير ماء وينحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فتعين لمكانه الاول محل انحداره او ما يقتضيه بسبب اجزائه اتفاقى كريح عدلت به فى انحداره عن الحيز المحاذى الى غيره على ان الكلام يعود

قلنا
الهيولى المطلقة
بما هى مطلقة بلا شرط
وقيد لا يقتضى الانقسام
ولا اللاانقسام ايضا لذاتها ولكنه ...

عنه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان و
الوجود المادى والوحدة
المادية تنقسم
والوجود

الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوى نسبتها الى جميع الصور النوعية
او امر غيرها اما من الذات الامرية وقد برهن انه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا بالاستعداد القابل
ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات الدورية والامور
الارضية وهى انما يؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذى وضع كذلك كالنفس ولو لا علاقتها
مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبة
الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية بشئ لا ابعد
حصولها فى عالم الاجرام وتعين مظاهرها والكلام فى موجب المظهر وسببه والحاصل
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او
حصولها فى جميع الاحياز او لا فى حيز وبطلان التالى يدل على فساد المقدم وهو انه
لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة
علة لان الدعوى هى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت ولبست
الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله ولقائل ان يقول لهم امتناعها فى مكان خاص
لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل
وبقيت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان
واستحالة الشئ وهو حصول الهيولى المجردة فى الخارج لغيره وهو عدم المخصص على
تقدير لبس الصورة لا يدل على استحالته فى نفسه وهذه اى الزلة او الهفوة او المغلطة
وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره ولقائل ان يقول اذا
سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض
الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة

فيستحيل

---

٢٢٣ قوله قدس سره لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل الخ
حاصله التعيين معنى كلامهم فى نفى التخصيص عن الهيولى بمكان معين ان ذلك لفقد المخصص فى العالم حتى لو فرض وجود ... [illegible]
ولهذا اثبت ان الصورة الجسمية متقدمة على الهيولى ضرورة التقدم فثبت ان الجوهر الذى شأنه القبول الصرف من حيث ذاته استحال تجرده عن الصور
وينعكس عكس النقيض الى ان كل جوهر تجرد وجوده عن اللواحق ... [illegible]

قوله فى العلامة وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة اقول قد علمت مما قررنا فساد هذا التجويز فتذكره واما ما ذكره الشارح فى دفعه من دعوى كون الهيولى طبيعة واحدة نوعية فليس بشئ الا اذا ان يمنع استحالة كون الهيوليات مختلفة فى الماهية مشتركة فى معنى جنسى مختلف بالفصول الذاتية او عرض عام هى الهيولية

فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترن بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثانى لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة بين الهيوليات كان فى الهيولى تكثر وانقسام دون الصور والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو ترجيح لاستلزامه الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره ويقرب مما سبق من حجتهم وهى قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة انها ان تجردت اما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لوجود عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة يستدعى مميزا وذلك بالصور وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها تتكثر بالصور والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازمهما وهى الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقائل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها اى انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هى لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اى فى جواب الحجة الاولى من ان الشى قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط

القسمة ولما بينا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب استغنينا عن البحث في الهيولى لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤن الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من التمويه ثم اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا اخرى اي غير الجرمية ويسمى بالصور النوعية والطبيعية فقالوا اي في اثباتها الهيولى لا يكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اي الانفصال فلاك كالافلاك او ممكنا مع انه يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاؤه لذاته لانه لو لم يقتضيه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا او يكون امرا غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له اولا فان كان مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو بين البطلان ولو كان احدها اقتضاء لذاته ما فارقه اصلا واستوى فيه جميع الاجسام وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية والعنصرية وغيرها تقتضي هذه الاشياء وتتخصص بها الجسم اي المطلق ويكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع ولو جوده الهيولي والجسم المطلق الذي يحصل منه انواع الاجسام لانها لا يوجدان الا مقارنين لها لا لماهيتها والا لما

قوله ثم اثبتوا صورا اخرى اه
ذهب الحكماء
المشاؤن الى ان لكل
واحد من انواع الاجسام الطبيعية
صورة نوعية اي منوعة الى النوع بالتقويم والتخصيص معنى آخر غير الاستعداد وقبول الابعاد
بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا تسمى

[illegible]

مبادي للآثار كما قرره الشارح ويمكن ان يجعل هذا
الكلام الى قوله فلا بد من صور اخرى يقتضي
هذه الاشياء اشارة الى هذا
المسلك وقوله وتتخصص
بها الجسم اشارة
الى الاول اعني مسلك التخصيص ثلثة

نعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصورة النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها وهى المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر وغير ذلك عوارض للتخصص اى يعرض بعد تقوم الجسم بمخصص لانها استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما به الاستعداد قيل الكلام يعود فى مثل هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت فى الكل ويستثنى النقيض للنقيض (اى بنتيجة نقيضه) وأجيب بأن مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة وعسر ذلك يفيدها المفيد الخارجى والا فلا يحتاج الى الصور النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات ولا استعدادات وهى فى نفسها ليست طبائع محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهرى كالماء والسماء بمجرد استعداد لامر آخر بل هى توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية ثم اذ المفيد الخارجى لا يفيد شيئا هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب او البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطى المادة مزاجا يستعد به لقبول نفس واثر نفس او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة شديدة تستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر والمص

منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول بان

هذه المخصصات اى التى زعمتم (الاولى هم) انها جواهر كيفيات اما فى العناصر فمثل الرطوبة

واليبوسة والحرارة والبرودة واما فى الافلاك فهيئات اخرى فان قال ان الاعراض

اى

قوله هذه اما فى العناصر فمثل الرطوبة اه
اقول اختصاص بعض الاجسام
ببعض هذه
الكيفيات دون
غيره بعد اشتراكها فى الجسمية
دليل على ان تلك العوارض عنها لابد فيه
من مخصص يقتضى عروض تلك الكيفية ثم
ينقل الكلام فى مخصص المخصص فان كان امرا
[illegible]
المهية وقد تبين ان الوجود متقدم على المهية فى بعض
المعنى الذى قرر ان كان الوجود من عوارض
المهية بحسب العقد واما تخصيصها
وتقومها للمادة او للجسم بما هو
مادة فليس فى وجود
ما بالفعل
بل بالقوة واما تخصيصها وتقويمها للنوع فلدخول
معناها فى معناه ووجودها فى وجوده فالسؤال فى
ذلك بمنزلة السؤال فى انه لم كان الماء ماء والهواء
هواء والفلك فلكا وبالجملة دفع هذه السؤالات
وغيرها انما يعلم منه معرفة كون مصداق الجنس نفسها

[illegible]

اى الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر ههنا ذكرناه مقوم الجوهر

فلا يكون الاعراض هى المخصصات الاولى لجيب بان كون هذه الامور التى يمتنع

صورا مقومة للجواهر اى لجيب بان كونها مقومة لها ان كان لكون الجسم لا يخلو

بعضها فكون الشئ غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم

اى بعض اللوازم لان من فيه للتبعيض اعراض هى اللوازم العرضية كالمقدار والوضع

والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التى هى الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا

فان قيل انما كانت اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقولوا فى الصورة

المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار

والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها

وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما فان كان

تقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اى مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة

لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان

اشخاص النوع اعترفتم بانها يتميز بالعوارض ولولا المخصصات لما وجدت الانواع

وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوهما

اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات

فان كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص

فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر او فى بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا

من الطبايع الجنسية وليس كذا فيجوز ان يكون المخصص اى مخصص الجسم المطلق

وهى الصورة النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة

ان المشخصات هى العوارض
المكتنفة بالشخص من حيث
الكم والكيف
والاين والمتى وليس كذلك لما اشرنا اليه

للمخصص النوعي وان كان التخصيص بها وعارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها مهية

النوع فمثله يمكن ان يقال فى الصور النوعية من انها تابعة للهيئة الجسمية وان كان بها

تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودها دون ماهيتها

والعرض يكون اى قد يكون من شرائط تحقق الجوهر كان المخصصات فى الانواع اعراض

ولا يتصور تحقق النوع فى الاعيان الا مع العوارض وما يقال من ان المهية النوعية

فى نفسها تامة ولو فرض انحصار نوع الانسان فى شخص ما لم يحتج الى مميز وانه لا مانع

من انحصار النوع فى الشخص الا امر خارجى فمثله يقال فى المهية الجسمية وان استدل

على عدم تمامية المهية الجسمية باحتياجها الى المخصصات فان الانسان ايضا غير

تام لاحتياجه الى المخصصات والذى يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض

كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم تبعها العوارض

قد علمت ان عارض المهية يخالف عارض الوجود فللطبيعة النوعية عارضان عارض لنفسها

فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم يتشخص وهو محال اذ لم يحصل الا متشخصة

والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقق الطبيعة

النوعية اى فى الخارج وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما للحقيقة الانسانية فيجوز

فرض انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون مميز

اذ هذه العوارض التى تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة

النوعية ولوازمها والا اتفقت فى الكل فهى اذن من فاعل خارج فاذا استغنت

عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها اى دون هذه العوارض

وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده

بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه فى الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة

كالان مقتضية للتشخص والتخصص لازما لها موجبا لفرض انسانية واحدة بالعدد باقية على الاطلاق فان كل مهية نوعية كانت او جنسية لها طبيعة مبهمة لا يمكن وجودها بذاتها الا باعيان التشخصات التى

المتقدم لابد وان يكون جوهرا ايضا بحسب الوجود والحمل ان لم يكن جوهرا بحسب المهية والحد او لا ترى ان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الاول دون الثانى وكذا حكم المشخصات التى هى انحاء الوجودات وهى موجودة بذواتها ملزومة للمهية النوعية

وكل واحد منها مصداق لحمل المهية النوعية عليها منضما بحذف تلك المهية فى حدود وهويا بها كما لا يحذف الجنس فى حدود مهيات الفصول وان صدق عليها صدقا بالذات فالناطق مثلا حيوان بالذات والوجود وليس حيوانا فى حد مهيته لان الفصل المنطقى بازاء الفصل الاشتقاقى وهو عندنا امر بسيط

ثم يتبعها المميزات المخصصة فهلا جاز اى لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم
يتبعها المخصصات وكل ما يعتذرون له هناك اى فى الجسم المطلق مثله واقع فى
الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوه
اى المشائون وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اى لانه موجود
فى الموضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس
مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا فى الذهن
وكذا تعقل الامكان اى عرض بوجهين الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل
الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذلك فان مقتضى الاول
جوهر جسمانى ومقتضى الثانى جوهر غير جسمانى فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان
فهما زائدان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان
نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شئ واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركيبه ولا ان يكون
احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه
والآخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح عرضيان لا عرضان فيه اى فى
الوجود فتعقل الامكان عرض والوجه الثانى قوله والوجود لما لم يدخل فى حقيقة
الشئ كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجود عند
نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف فى شئ كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة
يتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعلقهما
تابعين من الدخول فاذا كان تعلقهما عرضا وباعتبار ذينك اى التعقلين حصل
جوهر مفارق وآخر جسمانى فقد ظهر ان الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر ضرورة

من العلية او الاشتراط وليس مقوم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذي للبدن الذي اي ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع هو البدن وهو من شرائط حصول النفس فصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة التي تخصص وتتباين بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيئات والملكات فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية والعجب انهم اي المشاؤن جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجوده اذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مقوم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤن بان المستدعى للصورة الهوائية الحرارة فهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه اي بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظة الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها يستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبتم حجة ثبوتها اليها والى ما استثني عنها سواء كقولهم كل ما حل في شيء وفيه مر وجود محله كالصورة فهو جوهر والا فعرض لان حجة ثبوت تقويم الصورة ان كانت اللزوم واستحالة التخصيص

او غيرها

٢٣١ قوله وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما اه لا بل فيه صورة كمالية بها صار الدم دما سواء بقيت فيه صور العناصر والاسطقسات ام بطلت وذلك لان الدموية من الحقائق الاصلية التي لها آثار مختصة وغايات ذاتية فهي صورة كمالية كما ان صور العناصر وصور الاسطقسات

اوغيرهما مامرّ وسيجي فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استثنى عنها سواء ومنهم اى من المشائين من احتج اى على جوهرية مخصصات اجسام العناصر بان في الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا تغيّر جواب ما هو فيكون صورا اى جواهر فان الاعراض لا تغيّر جواب ما هو وما غيّر الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغيّر الجواب فيكون جوهرا وهو كلام غير متين لضعف المقدّمتين فان من الاعراض ما تغيّر الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ما حصل فيه الا هيئات واعراض ولا يقال له انه خشب عند السؤال عنه انه ما هو بل يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال له خشب لان المسئول عنه في الثاني غير المسئول عنه في الاول لانه هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكتنف بالهيئة الكرسوية قلنا مسلّم انه كذلك لكنّا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغيّر السؤال في الهيولى لاقتران عرض به كما في الكرسي لا جوهر والدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما واذا سئل عن اشخاصه انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك كالاسطقسات والاركان بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل بانه بيت فالاعراض مغيّرة لجواب ما هو والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها من اى الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلفة كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي وهو ان الاسم

بازاء اىّ شئ وضع كما سبق شرحه والبسائط لا جزء لها حتى تعتبر فيها جواب ما هو
ببعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت
الى ما سواها حتى يعتبر فيها جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب جمع فيه
هيئات واعراض خاصة بها صارت كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه
مثلا ومن حججهم اى حجج المشائين على جوهرية الصورة ان هذه الصورة جزء الجوهر
يتبدل بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه
جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه بجهة ما هو باعتبار انه
انه جوهر والهيئة التي بها الكرسوية جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر
الذي هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا
من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان كان له جزء والماء والهواء من
الذي سلم كونهما جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر
وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر
ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا لاستلزامه التكرار وانما
حذف الخبر لظهوره واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصورة لكونها لا
في موضوع وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء
المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا
كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة
لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا في موضوع هو
عدم استغناء المحل عنها فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر وصارة

ولكن منها معنى آخر فلا تكرار ان اريد بالتقويم
في قولهم ان الصورة مقومة للجوهر كونها مقومة
لهيئة المركب الجوهري فالاولى ان يحمل كلام المصنف
على انه واقع معهم على طريق الترديد والاكتفاء
بانكم ما اردتم بقولكم ان الصورة مقومة للجوهر

لا يغنى

لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب

وليس في العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندفعت الصور

التي اثبتوها وقلوا انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف

يعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد

حتى تكون هي في حال التشدد بعينها ما كانت قبلها اذ الزائدة بعينها لا تكون

الناقصة ولا بمعنى انضمام شئ اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير الحرارة

اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو مح. ان سلم عدم استحالته

فلا يكون احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة بالاتحاد

الاثنين فليس بشئ لانهما ان بقيا او انتفيا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون

الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد من المفارق

وهذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد

والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين

عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول

باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني واليه

الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها

ليس لعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل بناء ان المميز

ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا اخطأ لبطلانه تفصيلا واجمالا

اما الاول فلعدم انحصار التميز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون

بالذات حتى يتميز ابين وانهما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان حرارة

واحدة بعينها لا يختلف بل محلها اى يتغير باشخاصها اى باشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا اخر فان جواب ما هو لا يتغير فيها اى فى الاشخاص عند السؤال عنها فى حالتى الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب لا هو عارض والا لم يكن التغير فى نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس فى الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشئ زائد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هى كمالية فى نفس المهية والضعف هو نقصان فيها واما الثانى فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف فى بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضى بل بشئ مقدارى هو كم فى نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضى كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا الا انه ما زاد احدهما على الاخر الا بما ساواه فى الحقيقة المقدارية وفى خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما فى الضعف فازداد الا بمثل ما ساواه فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر اخر منه ليس بمقدار قال المشاؤن هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشئ ان كانت الزائدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان نوعين اخرين وكذا ان كانت ذات الشئ الناقصة او المتوسطة وهذا فى الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلى العقلى لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة

ماهيتها

قوله ره بل هو قسم ثالث هو الكمالية والنقص اه احتج اتباع المشائين على ثبوت مذهبهم بان سوادا مثلا اذا كان اشد من سواد اخر فهو اما بعارض او بذاته لا سبيل الى الاول والا فلم يكن التفاوت فى السواد بل فى امر اخر وهو خلاف المفروض فتعين الثانى فيكون الاختلاف بين [illegible]

الوجود ليس من عوارض الاشياء بحسب الواقع بل فى ملاحظة العقل كذلك الفصول بل يا بحسبها مجرد بالقياس الى المعنى الجنسى او النوعى فقول المص كما فى المطارحات

ان احد المقدارين ما زاد على الاخر الا بما ساواه فى الحقيقة المقدارية كلام حق لكن بعينه ان كمالية وجود المقدار كاصل وجوده هو نفس مهية المقدار بناء على ان الوجود والمهية فى كل شئ امر واحد فى العين وقد مر ان الوجود مما يختلف كمالا ونقصا وهو ايضا يشتد ويضعف فيما يقع فيه الحركة تعليقات

[illegible]

ماهيتها فانّ هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات ولمّا كان هذا الدخل منقدحا
فى القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بما قلنا واليه الاشارة بقوله والمهية العقلية
كالحرارة مثلا يتم ذوات اشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة كالزائدة
والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شئ منها اذ لا يشترط النوع فى حقيقة
شئ من الثلثة كما لا يشترط فى الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما
يختص به كل واحد واحد فانّ الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر
والانثى بل المعنى الذى يتم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ فى الاذهان
اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية
والمقدارية لا بالخارج وكيف يتاتى ان يكون فصل الشئ المميز له عما عداه هو بعينه
طبيعة الجنس او المقوم لها ويجب ان يتحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد
صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه فى هذا الباب والخطاء ههنا انما
كان باعتبار اخذهم الجزئى وهو الذات الشخصية مكان الكلى وهو المهية العقلية
على ان من التغير ما يؤدى الى تبدل المهية اذ لا مانع ان يكون تبدل السلوك
الذى هو بحسب الاشتداد والضعف يتادى الى واسطة يخالف الطرفين فى الحقيقة
كالحمرة بين السواد والبياض فانّ الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف
ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول
الشروع فيه واخره واذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف
ووقع فى نوع اخر كالحمرة وتقدير الكلام ان المهية العقلية انما تتم ذوات اشخاصها
التامة والناقصة لو لم يتبدل مهية الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت

بحسب الواقع والفصول البسيطة لا ماهية لها وبما هي الوجودات عندنا ووجود السواد ليس غير السواد في الاعيان كما مر مرارا وكذا الحكم في الاطول ٣

بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية فلا يبقيها كما يعم البياض والسواد والحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بينوا به عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه الاشارة بقوله

وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان

واعلم ان الاختلاف بين المصنف واتباع المشائين في اربع امقامات كما هو المشهور

اشد حيوانية من غيره اما لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشئ لان الحقائق لا تبتني على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي هو الشدة في الخط وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجودة في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله

متفاوتة الهويات بذاتها ان لاجزاء الزمان هوية واحدة بسيطة متفاوتة في التقدمات والتأخرات لا بامور زائدة على ذات الزمان وكذلك الامتداد الجسمي في تفاوت اطرافه بحسب وضعه المقداري وعدم اجتماعه

والتفاوت في الطويل والقصير من الخط والزائد والناقص من العدد كالتخالف في الشديد والضعيف من الكيف كالسواد وانما ذكره المصنف في المطارحات ايرادا على اتباع المشائين حيث حكموا بان الاختلاف بين السوادين الاشد والاضعف بفصل بان المميز

وقد حدّوا الحيوان والواو فيه للحال فكأنه قال عندهم لا يكون حيوان اشدّ والحال انهم قد حدّوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشدّ لانهم حدّوه بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسّه اكثر لاشك ان الحسّاسيّة والمتحركيّة فيه اتمّ فيكون حيوانيّة الانسان مثلا اشدّ من حيوانيّة من قلّت حواسّه وضعف حركته كالبعوضة مثلا فمجرّد ان لا يطلق في العرف انّ هذا اتمّ حيوانيّة من ذلك لا ينكر انه اتمّ منه وقولهم انه لا يقال انّ هذا اشدّ مائيّة من ذلك ونحوها اي نحو الماء من العناصر كالاشدّ ناريّة وهوائيّة وارضيّة فانه لا يقال ايضا كلّه كلها بناء على التجوزات العرفيّة فاذا منعوا وطولبوا باللمّيّة وفي نسخة بعلّة دعاويهم وفي نسخة دعوايهم تبيّن وهن الكلام كما تبيّن من نقض شبههم وحلّ مغالطتهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا باللمّيّة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام وهو انّ الجوهر لا يقبل الاشدّ والاضعف لضعف دليلهم مثل انهما انّما لا يقبلهما لانّهما انّما يكونان بين الضدّين كالسّواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضدّ له لانا لا نسلّم انّ الاتمّ والانقص انّما يكونان بين الضدّين كيف وهم يسلّمون انّ الوجود الواجبي والعلّي اتمّ من الوجود الامكاني الممكني والمعلولي واشدّ مع انهما ليسا بضدّين لما يقابلهما اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زائدا على ماهيّته وموضوع الوجود العلّي غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم انّ حدّ الجوهريّة والحيوانيّة والخطّيّة يعمّ الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطّيّة الخطّ الطويل مثلا اشدّ من خطّيّة القصير وفي الجوهريّة والحيوانيّة عليه

والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلها فانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياضية فيهما واحد وكما لا يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشدة انما يطلق على زيادة في الهيئة لها حد تقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في الهيئة لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات ينتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية العقول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهيئات اي من الاعراض على ما هو راي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها والمشاؤون اثبتوا في الاشياء المتشخصة امورا لا يحس ولا يعقل بخصوصها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يصير الحقائق بعد ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة لما مر من الادلة **قاعدة** ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القائل وهو قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ايراد العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم

وانواعها فكذلك اختلاف افعالها الحيوانية من الحس والحركة والآثار الذاتية شدة وضعفا وزيادة ونقصانا منشاؤه اختلاف نفوسها ومبادي افعالها قوة وضعفا والذي ذكره من عوز الآلات ونقصها فيها انما يصح في تفاوت

لا ينافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي وتنزل التقديس لقوة وجودها الكمالي وفعليته جوهرها العقلي كما سنوضح لك في باب النبوات ان شاء الله تعالى تعليقات

قوله قدس سره في الصفحة

ان بقية رجوعا عن هذا الكلام اه فسره الشارح بان الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعف واعلم ان ههنا مقاما آخر غير المقامات المذكورة وهو ان الجوهر هل يقبل الاشتداد والتضعف اعني الحركة في الجوهرية الذاتية ام لا وهذا المعنى غير

لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق
الفرض العقلى بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى بناء
على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين
فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية واستلزام تساويهما فى المقدار
لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه
فلا بد وان يكون ذلك لوجود شىء فى الزائد ليس فى الناقص ما هو فى مقابله
اذا قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هف واذا لم يتفاوت اجزائهما لم يتفاوت مقدارها
بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقداري
للشىء لكله فى خصوص المقدار مح واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله مح
والجواب ان لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك
الكل والجزء فى الجسمية اشتراكهما فى خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما
فى خاصة الجسم هى لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما فى خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين
اذا اشتركا فى عدم التناهى اشتركا فى عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل اذا كان عددهما
الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه
الا ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من الآحاد
الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد
من الثلثة غير متناهية بالقوة بمعنى انا الى اى حد انتهينا فى العدد امكن الزيادة
عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك

٢٤٠ في لللانهاية التساوي في الاعداد المقتضى لتساوي مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله
ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة
اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يقال انه يساوي شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى
انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية
بالمعنى المذكور وهي تشتمل على مات عددها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر
مرات ولا يخل ذلك اي التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين في استحالة
الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان في الجهات
اي على ما يسلمه ويعتقده القائلون به فما منه الى الجهة غير ما منه الى الاخرى اي
الجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا ويستثنى نقيض التالي بمنافاة انقسامه لكونه
جوهرا فردا لنقيض المقدم وهو ان الجزء ليس بموجود في الجهات بل مط لان تقدير
لو كان الجزء موجودا كان في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس
بموجود مط هذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مط
سواء تركب منه الجسم اولا وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي
المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير
ومنه ما ذكره في هذا الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء
لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصوران يماس كل كليهما
اذ لا يكون ح لا يتجزى لانقسامه بهما ولا مقتصرا اي ح لا ان يماس مقتصرا على مماسة
احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد اي من الطرفين والواسطة
فانقسمت الثلاثة وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الواسطة

ان حجب ای الطرفین عن التماس وهو کون نهایتی جسمین بحیث لا یتخللهما شیء
من الاشیاء لقی کل من الطرفین ای من الوسط غیر ما یلقاه الآخر فانقسم ای الوسط
او لم یحجب ای الوسط الطرفین عن التماس بل کان کل واحد من الطرفین مماسا للآخر
کمماسته للوسط کان الوسط متداخلا لهما اذ التداخل هو ان تلاقی کل واحد من الجسمین
بکلیته کلیة الآخر بحیث یکون حیزهما واحدا ویکون مقدار مجموعهما مقدار
احدهما فوجوده ای وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم الیها رابع کان حکم
الوسط هکذا وهلم جرا فلا یزداد حجم الثلثة علی حجم الاثنین ولا حجم الاربعة
علی حجم الثلثة فلم یبق فی العالم حجم وهو محال ومع کونه محالا فی نفسه یناقض رایهم
فی ان اجسام العالم یتألف منها وان الوسط یحجب الطرفین عن التماس واذا لم یتصور
للجسم جزء لا یتجزی فلا یتصور ای هذا الجزء لکل ما یکون فی الجسم ای من المتصلات
القارة کالخط والسطح والجسم التعلیمی لانقسامها بانقسامه ومن غیر القارة
حتی الحرکة فانها واقعة فی المسافة فیلزم انقسامها الی غیر النهایة من انقسام
المسافة وذلک لتطابقهما فی العقل فان الحرکة الی نصف المسافة نصف الحرکة الی
کلها وکذا الزمان ینقسم بانقسام الحرکة فان زمان نصف الحرکة نصف زمان کلها
والزمان هو مقدار الحرکة لا من جهة المسافة التی یوجد اجزاؤها المتقدمة
والمتاخرة بحسب الحرکة معا بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذین لا یجتمعان فاذن
لا حرکة مؤلفة من اجزاء لا یتجزی ولا زمان ویتبین منه ان قسمة الحرکة والزمان
الی ماض ومستقبل وحاضر لا یصح لان الحال حد مشترک هو نهایة الماضی وبدایة
المستقبل والحدود المشترکة بین المقادیر لا یکون اجزاء لها والا لکان التنصیف

ثلثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا ينقسم والا لم يبق موجودة لانحصار قسميها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين فاذا لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل **قاعدة** في ابطال الخلاء وهو اما لا شيء محض وعدم صرف او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا في مادة من شانه ان يملأه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقييد انه لا في مادة وكونه من شانه ان يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لانه لا يملأه جسم اخر لان نفسه ملاء فلا يملأه شيء اخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء موجود الا القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شيء من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم

جسمان لايتماسان و لايوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلا هو المسمى ٢٤٣
بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء اولا يجوز حتى لايكون فى العالم جسمان لايتماسان
ولايكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه
امتداد لايخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان
لاخلاء ان اصحاب هذا الراى يرون ان بين طرفى الطاس مثلا بعدا يداخله
بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل فى ذلك الاناء جسم اخر اما
هواء او غيره لبقى البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير
ان يخلفه جسم اخر هو عند هؤلاء مح واما من لا يرى ان للخلا وجودا ولا محققا
فانه لايقول ان بين طرفى الاناء بعدا مغايرا البعد الجسم الذى فى ذلك الاناء وهذا
هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لاشئ وراء العالم خلاء لايتناهى لان
معنى كلامه ان وراء العالم لاشئ ولاشئ لايكون له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه
شئ ولا مع من يقول انه لاشئ ولايجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور قطر
بين شيئين لم يملاه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيثه
هو جسم اخر ما كان فيه شئ وهو صحيح فقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور وقد اداه
فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه
فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود
بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم فى الخلاء فيكون
جسما فان لم يسمه انسان جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون فى المعنى لا فى اللفظ
وعلى هذا ان كان نزاع لايكون فى الخلاء بل انما فى وجوب تناهى الابعاد من حيث

اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل
بعد الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم مطلقا
او بعض الاجسام هو الخلاء بتفسيرهم فثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب والافلاك
وقبل الاثبات علم حيثية بمجرد انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء
بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة ام لا في الخلاء
بقي النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد
المفطور وكان لزوم كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل
ذي ابعاد قائمة قائم لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين
اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد
على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي المشائين بل هو نفس المقدار
ذي الابعاد القائمة على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام
خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما
اما على الاول فلقوله اذا العدم الذي يفرض ما بين الاجسام له مقدار في جميع
الاقطار فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض
وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فواضح
لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ماخوذ
في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير
جسم كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء لا للخلاء
نفسه قلنا لبطلانه لان القطر الاخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية

التي

التى يقابلها من الحائط المقابل للاخر اللذين يتوسطهما الخلاء ليس فى ابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه ولما ابطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال ثم اذا حصل فى الخلاء اى المفتس بالامتداد جسم فيصير الابعاد اى ابعاد الجسم والخلاء بعدا واحدا او يتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الاخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر من احدهما اى ازيد من جهة القدر وفى بعض النسخ اكثر من احدهما اى من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التى هى من الكم المتصل واعتبار الوحدة التى هى مقومة للكم المنفصل الذى هو العدد وكما ان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين ازيد من المقدار الذى هو لاحدهما وكذلك هى حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى بعض يحصل به زيادة منه فى الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة

حكومة ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان يبقى لانها موجودة بالفعل وهى حالية وهذه الحجة لا يختص بالنفس بل هى دالة على ان كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا يعدم وتقريرها فى النفس ان كل موجود من شانه ان يبطل بسبب ما فيقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وله قوة ان يبطل وكل شىء يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها

٢٤٥ قوله قدس سره لانها موجودة بالفعل
اى وجدانية اقول
قيل لا نسلم ان النفس بسيطة
لجواز ان يكون لها هيولى وصورة
مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها ويكون
ظرف الفعل لها الاجزاء ذاتها التى بها فيها
قوة ان يبقى ويبطل لا بحسب صورتها التى بها فعل

[illegible]

افعال النفس كالتعقل والتجرد بالجزاء بلا مشاركة
وان لم يكن للبدن تاثير فى افعالها كانت
باقية ببقائها وان لم يكن البدن
موجودا وهو المطلوب ثم
ان الصور المقيمة
[illegible]
ان بعض تلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد

[illegible]

٢٤٦

قوله اجاب بعضهم بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها اه قد علمت بما سبق ان احكام الوجود غير احكام الماهية وان اكثر الامور لمعنى الامكان الذاتي القسيم للوجوب والامتناع بالحقيقة من احكام [illegible]

كان لها هذه الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس حادثة الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشيء الواحد لا يكون فعلا في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم في المحل الذي هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة وهو مح واما الثاني فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة عدمه كان الاعراض والصور لها ذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه المشهور المذكور في الكتب وتقريره على الوجه الذي ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا لكان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو مح فاورد عليهم اي على المشائين والمورد هم ايضا ان المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون ففيه اي في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى فللعقول قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان واجاب بعضهم اي بعض المشائين بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات

الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيهما ما ذكرناه فى المفارقات لانها يمكن ان ينعدم
مع بقاء عللها بفساد يعرض فى جوهرها (جزئها) وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها
على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها فى نفسها وهو الامكان
الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب هو يقع على جميع الممكنات
بمعنى واحد دائمة كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف يفسر الامكان
اى فى المفارقات عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان وفى العنصريات بغيره
بعد تساويهما فى الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب بغيره
اى سواء كان من المفارقات او العنصريات ممكن فى نفسه وامكانه فى نفسه متقدم
على وجوبه لغيره تقدما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يستحق الوجود
بذاتها كغيرها من الفاسدات ثم العجب انه اى المجيب على ما نقلنا عنه قال ان
الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا مطلقا
وذلك مع ان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اى البسيطة فى المفارقات
فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التى للكائنات
الفاسدات لدام المعلول لكنها لا تدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة
عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اى من الموانع مع ان استعداد المحل
وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم اى الكائنات الفاسدات الا
لانعدام جزء من العلة لا لفساد يعرض فى جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك
لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة والاصلح له اى للمجيب ان كان
يذكر بدل العلة مطلقا فى قوله الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها

قوله ره فان توقفها على العلة ولزوم
الخ هذا الكلام
اذا كان المنظور اليه
حال الهوية بحسب نفسها
او بحسب الاعتبار واما اذا كان المنظور
اليه نفس الوجود الفائض منه بما هو فيضان
الضوء من الشمس والرشح من البحر فلا حيثية فيه غير
حيثية الارتباط بجاعله التام غير متخلل شىء من العدم
بينهما تعليقات

[illegible]

عن وجودها وليس مراده ان العلة التامة للاشياء
الكائنة يجوز تخلف معلولها عنها بخلاف العلة
التامة لغيرها اذ لا خلاف لاحد من
الحكماء فى ان المعلول يجب دوامه
بدوام وجوده ما دامت
علته التامة
موجودة ويمتنع عدمها او عدم جزء او شرط منها تعليقات

العلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات ينعدم مع بقاء عللها المفارقة لكن
انتفاءها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اى البعض الذى هو غير العلة
العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التى
لا يتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد ويحل استحال عدمها مع بقاء
عللها العقلية بل دامت بدوامها قال فى المطارحات واصلح ما به يجاب هيهنا
ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو نسبة ضرورتى
الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم
بل هذه القوة هى القوة الاستعدادية التى لا يجتمع مع وجود الشئ والامور
الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى المجيب
ان يأول الامكان اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى
هى الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لان
يجعل اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه
لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض
التنبيه على جهة الغلط فان قيل مسلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف
فى ان النفس الناطقة لها استعداد فى المادة المرجحة لوجودها على عدمها
باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق فى
المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا فتنعدم
وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها
والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان

الامكان
يطلق بمعنى واحد
على الكائن والمبدع لكن
الفرق بين الحوادث والمبدعات

من قبيل اعدام الملكات المفتقرة الى مادة وقوة
كالعمى والمرودة وغيرهما مما يزاحم الوجود فتركه
المادة واتصاف الاشياء بها خارجيا لا بجرد
الاعتبار العقلي فلا محالة هذا النوع من الاتصاف
بالعدميات المقابلة للوجودات مما يستلزم تركيبا

الحدوث واذا كان البدن شرطا فی وجود النفس فیجب صحة انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن حیث حصل له المزاج الصالح لتدبیر النفس استعد بذلك المزاج لان یکون له کمال جوهر مباین الذات عنه ولا یکون ذلك الجوهر المباین الذات کمالا له الا اذا کان فی نفسه موجودا والا لا یکون موجودا لغیره ولا کمالا له ثم اذا بطل المزاج الذی به استعد البدن لان یکون هذا الجوهر المباین کمالا له بطل کونه کمالا له لان الاستعداد المذکور کان شرطا فی ذلك الکمال واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا یلزم من بطلان کون ذلك الجوهر کمالا للبدن بطلان الجوهر فی نفسه فان کون الشیء لیس بموجود لشیء اخر لا یقتضی بمجرده ان یکون مسلوب الوجود فی نفسه الا تری ان کون الفرس لك یلزم ان یکون له کون فی نفسه ولا یلزم من لا کونه لك لا کونه فی نفسه بل ان اقتضی ذلك اقتضاه بسبب اخر کالعرض فانه یلزم من وجوده لمحله ان یکون فی نفسه موجودا ویلزم من انتفائه لمحله ان یکون فی ذاته منتفیا لان وجوده وعدمه فی نفسه هو وجوده وعدمه فی حامله بخلاف الجوهر المباین فانه لا یکفی فی انتفائه انتفائه عن غیره وان کان یکفی فی ثبوته ثبوته لغیره ولان الشیء ما لم یجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغیره وهو الممکن لا ینعدم والنفس لا تنعدم الا بما یوجب عدمها لکن عدم استعداد البدن لا یکون کمالا له لا یوجب عدمها فلا تنعدم به وقد قیل البدن شبکة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع فی الوجود بواسطة الشبکة لا یحتاج الی بقاء الشبکة بل یبقی النفس ببقاء علتها الفیاضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه فی وقت دون اخر فی ذلك اذ لا یلزم من کون الشیء له مدخل

فى وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل فى انتفائه واعتبر بالة النجار فان لها مدخلا
فى وجود الكرسى وينتفى الالة مع بقاء الكرسى لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء
فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس
ومن جملة المراوغات اى الحيل المغالطية فى دفع الاشكال هو ان الوحدة ان وجب
تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها العلة فواجب الوجود
فى الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته
هف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه فى الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه
بان يقال مثلا ان وجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن
فلحوقه به لعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال قولهم ان الوحدة فى واجب
الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفى غيره ايجابية وهى مبدء العدد والعدد
الوحدة والوجود والتعين كما يجرى مجرا ايطلق بالاشتراك على معنيان احدها عقلى انتزاعى
شئ وجودى وكذا مبدئه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التى هى مبدء العدد
يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول
وثالثه كذا اى العقل الثانى ورابعه كذا اى العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة
التى هى مبدء العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك
الاعتذار وتغيير الاصطلاح وهو ان الوحدة فى الواجب بمعنى وفى الممكن
باخر وهذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة بل الحق اى فى الجواب ان يقال هذا
الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التى يعرض لها العموم لها صورة فى الاعيان
ولا تكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التى لها تحقق
فى الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية

او يصدق حده ومعناه على اشياء
كثيرة فى
الخارج وهو ايضا
من مقولة الكم التى هى من
اجناس العرض والعرض والجوهر
فثانيا فمن الوجود وله ايضا انواع مختلفة الاثار
والخواص دون الكلية والاثر على وجوده فى الخارج والمعنى
التركيب امر محصل فى الخارج من سلوب مجردة فالكثرة

...
العامة لا يجب تحققها الوجودية فيرتسم فى العقل من
تكرر شئ من هذه المفروضات بحسب بنادها الى
المفروضات صورة عددية ولكن لو تيسر
لاحد ان ينظر الى حقيقة القيوم
المقوم لكل ما سواه و
شاهد نور
بصيرته سريان نوره فى نور كل شئ لعلم يقينا شهوديا
ان لا ثانى له فى الوجود هذا على طريقة اهل الكشف والحكمة
الخاصة وكذلك الحال على طريقة اهل النظر والحكمة العامة
فى نفى كون وحدته مبدء العدد فان حقيقة البارى
ليست مماثلة لغيره بحسب ذاته فلا يكون ذاته بذاته
مبدء للعدد المتالف من الوحدات بخلاف غيره فا

او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلابد من مخصص وعلة للتخصيص فى الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صورا واعراض عليها اما اذا لم يكن لها صورة فى الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقه بها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة فى الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة فى الاذهان الا ترى ان الجوهر والعرض يلزمها امكان الوجود ولا يقتضى طبيعة امكان الوجود تخصصها باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا كون لحوقها به ممكنا بل هو لازم اعتبارى لكل واحد يجوز ان يكون لازم امرين مختلفين فى الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال

واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم يفتقر فى تحققها الى علة بل هى لازمة لكل مهية اعتبرها العقل غير منقسمة

حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين فى ابطال المثل الافلاطونية وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية فى عالم الحس مثالا فى عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا فى اين هى فى التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كاصنام لها اى اظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هى المسميات بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهى اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية فى الذهن لانها اضعف

الغلط فى هذا القول المنسوب الى شيخ اولئك الاساطين فى غاية البعد لانهم عنه اذ قد ذكر بعد حكايته لهم القول بمذهب الصور ومذهب التعليميات قوله وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط فى جميع ما تخبر فيه هؤلاء القوم حيث رفضت القول فى بيانها وما قصدنا ذكره فى اول

العقول الصرفة اى جاعلا لها فاذا علمها ذا عناية بمبادى العقول العرضية التى هى مبادى الاجسام لكون كل منها فى آخر سلسلة طولية من العقول العالية وهى كثيرة العدد جدا بحسب كثرة الانواع الجسمانية فيكون لكل نوع من انواع الجسمانيات مثال لا ما سبالهم فانا بذا

من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النوريّة كما انّ الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا لى لانّ هذا بالنسبة الى ما فى نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لانزاع فى التسموات ولامشاحة فى الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو انّ الصورة الانسانية والفرسية والمائية والناريّة لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل لانّ كلّ حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغنى شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل السنّم اعترفتم بانّ صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حتى قلتم انّ الشئ له وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية فى الذهن وهى عرض جاز ان يكون فى العالم العقلى الماهيات قائمة بذاتها لانّ الحقائق النوريّة الاصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها يقتضى الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير فيقوم به ولها اصنام فى هذا العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النوريّة ولقولهم فانها كمال لغيرها وهو الاجسام المنطبعة هى فيها وليس لها كمال الماهيات العقلية كما انّ مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول يحصل فى الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى يقوم بذاتها فى مثاله وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام الصور

الفيلسوف فى مقالة وذلك بناء على

رأى او قاعدة

راعاها فى باب التعليم

لانّ من داب الحكيم ان يتكلم مع كل واحد على مقدار سعة فهمه وطاقة ادراكه

لقوله كلّموا الناس على قدر عقولهم تعليقات

مقدار امر غير قار وجوده على سبيل التدريج وليست

فى العقل شئ يصدق عليه انه حركة او زمان

الا معان معقولة عن اشياء وجودها

كذا او كذا وبالجملة نفس الماهية

لا يختلف بالقيام

وعدم القيام

ولا بالكمال والنقص والقوة والضعف

النورية بذاتها فى مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرّد امّا اذا كان بالعكس على ما يدلّ عليه تسمية المجرد بالمثل قلنا كذلك لا يلزم ان يطّرد حكم الشئ وهو قيام المنطبعة بالغير فى مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال فى الصور الهيئة اضعف من الممثّل وفى المثل الافلاطونية بالعكس لكنّ الغرض يحصل من حيث انّه لا يلزم ان يطّرد حكم المثال فى الممثل ثمّ اى بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات مهية مفتقرة الى المحلّ دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بانّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفى واجب الوجود نفسه وفى غيره عارض له زائد على المهية فنقول لكم القائل استغناء الوجود عن ماهية يضاف اليها ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زائد اى على الوجود فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم اذ ليس ثمّة الّا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لتركّبه من الوجود والامر الزائد عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن مهية يضاف اليها وقد بيّن انّه محال وليس اى استغناء وجود الواجب عن مهية يقوم بها لكونه اى لكون ذلك الوجود غير معلول فانّ عدم احتياجه الى علّة اى استغنائه عن مهية يقوم بها انّما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسّر بسلب العلّة اى بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانّما لا يجوز لانّ الوجوب علّة الاستغناء على ما قال فانّه انّما استغنى عن العلّة لوجوبه والعلّة لا يفسّر بالمعلول ثمّ اى بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود

ولا للزائد ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على
وجوده فقد تكثر اى وجوده والتكثر ممتنع فى حقه ثم وعاد الكلام الى وجوبه الزائد
على الوجود الذى هو صفة للموجود وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود
ولازما له فليكن كذا فى جميع الموجودات والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال فى
الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغنائه ان
كان لعين الوجود ففى الجميع ينبغى ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كماليته وجوده
وتماميته وتاكده وكما ان كون هذا الشئ اشد اسودية من غيره ليس بامر زائد على
الاسودية بل الكمال فى نفس السواد غير زائد عليه فكذا الوجود الواجب يمتاز
عن الوجود الممكن لتاكده وتماميته فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات
تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما فى الوجود الواجب وغيره
فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية اى المثل الافلاطونية
تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير
لزوم اشكال **قاعدة** يجوز ان يكون للشئ اى البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض
العقول الصادرة عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطأ من منع ان يكون
علة الشئ اى البسيط جزءان معللا بان الحكم اى الشئ اذا كان وحدانيا اما ان ينسب
بكليته الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر او
لا يكون لاحدهما اى لشئ منهما يعنى لكل واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس
اى كل واحد منهما بجزء للعلة اذ ليس بكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما او كان لكل
واحد منهما فيه اى فى شئ منه اثر فهو مركب لا وحدانى والغلط فيه انما ينشاء

فقد ان نقول انه هناك حى وذلك لان فى النبات
كلمة فاعلة
محمولة على حيوة
فهى لا محالة نفس واحدة
ان يكون هذه الكلمة فى النبات
الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول
الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وهذه كثيرة متعلقة
جزئية فهو النبات الاول الحق والذى دونه نبات

ايضا وفيها عقل وحيوة وحركة وسكون كانه اراد
بالعقل والحيوة المهنة والوجود وبالحركة والسكون
الامكان والوجوب غير ان ذلك
العقل ليس هو كعقل واحد
منفرد لكنه عقل
فيه جميع
العقول لكلها انه وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر
كثرة العقول واكثر منها فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى
ذا صور كثيرة وان كانت الحيوانات كلها فيه اقول
مراده ان هذه الحيوانات يجب ان يكون صور العقول
للمبادى العالية موجودة فى العالم الاعلى والوجود بها
وجود صورى عقلى اقوى واتم فى التجوهر من هذه الوجودات

في انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة

من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منها اى منفردا فيه اثر اى بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اى من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشئ الوحدانى لا اثر له اى بوجه بنفسه اى منفردا عن الاخر فيما يتعلق بذلك الشئ و فى اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء اكتسى التانيث من الاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا اى بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزمه حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحدانى وكان جزء العلة التى هى اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول فكذلك الاجزاء التى من نوع واحد اى التى تكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها وليكن حركوه فى ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اى منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقى علم منه ان وجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطى فيه قائله فى هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذى اظهر ورود المنع عليه قائلا لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل

فيحدث الاعضاء القوية بدل تلك
قوتها
لبعض الحيوان
اظفار ولبعضه مخاليب
ولبعضه قرون ولبعضه انياب
مع كون نقصان قوة الحيوان فيه اشارة الى
ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع
اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس

آحاد وفهو باعتبار الاول شئ واحد لكن جهة وحدة
اما ان يكون امرا غير حقيقى كوحدة العسكر واما ان
يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للعناصر
ففى كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات
اما على الاحتمال الاول وهو ان
يكون جهة التاثير والعلية
هى الآحاد بعينها
آحاد فلانه
ان يكون لكل واحد منها اثر والا فلا يكون للمجموع

واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقى والا ان كان لہ تاثير فى شئ من المعلول لافى كلہ لانہ خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشئ منها تاثير فى شئ منہ فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير فى الوجود والا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب ان كان بسيطا او فى صدور البسيط عنہ ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منہ ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث فى وقت دون ما قبلہ ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبہ من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانہ لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا العدم بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منہ ان يكون كل حادث مركبا والا كان علتہ بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منہ قدم النفس الذى هو الغرض الاصلى من هذه المباحث هذا حاصل كلامہ وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانہ على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائہ بالعلية يجوز ان يكون لہ تاثير فى كل المعلول ولا يلزم منہ خلاف المفروض لان الفرض عدم استقلالہ بالتاثير وانما يخالفہ الاستقلال بالتاثير او ملزومہ لا التاثير فى كل المعلول لانہ ليس نفس الاستقلال ولا ملزومہ لجواز ان يؤثر

التى

فلا تاثير لہ فى حصول الامر عينہ خارجى وان كان امرا موجودا فيكون حادثا بعد و الكلام فى حدوثہ واما النقض الاجمالى فجوابہ انا نختار ان الجزء الصورى للمركب مركب وينتهى الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء منہ ...

بيانہ منہ رحمہ اللہ واما بطلان قولہ فى قدم النفس فبيانہ ان النفس بما هى نفس ليست بسيطة كما تصوره بل هى بما هى متعلقة بجرم حكمها حكم الطبيعة الطبيعية المتجددة لانها منتظمة من جهتين بالقوة ...

في انه يجوز صدور البسيط عن المركب

الشئ في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على
غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقيل هذا اذا كان المراد من التاثير في قوله
وان كان له تاثير مطلق التاثير على ما يشعر به قوله تاثير وان كان المراد منه تاثير المستقل
على ما يدل عليه قوله في شئ منه لا في كله لانه خلاف الفرض اذ المخالف للفرض هو تاثير
المستقل في الكل لا مطلق التاثير فيه فنسلم هذه المقدمة فنقول لا نسلم انه ان لم يحصل (ونقول)
للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر
زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا
لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره
واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث
مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان
كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشئ بل ينتهي الى ما هو
بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته
ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول
ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى
ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة وهذه الفوائد كلها من نتائج طبع
من توجه بذكره الكتاب دام الله ظله وكثر في الملوك الافاضل مثله واذا بطل
امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتني عليه الى قدم النفس لان القدح
في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا اعتراض بصحتها كان منتجا بهما

٢٥٨ ای بدعوی امتناع صدور البسیط عن المرکب وبالبرهان علیه حتی ادعاها لنفسه
وقد اتی ما سبقت الیها وهو علی ما قیل ومن العجائب انه لا یشتری ومع الکساد
یخان فیه ویسرق وما یقال ان الجسم اذا کان عدیم المیل ولیکن آ لا یقبل الحرکة قسرا
فانه ان قبلها فنفرض ان قوة ما حرکته زمانا ومسافة ولیکن فی ساعة عشرة اذرع
مثلا وحرکت ذا میل ولیکن ب فی مثل تلک المسافة فلا بد وان یکون تحریکه
ای تحریک عدیم المیل فی زمان اقصر ای من زمان تحریک ذی المیل ولیکن نصف ساعة
والا لکانت الحرکة مع العائق کهی لا معه فنفرض بقدر ما نقص من زمان تحریک
ذی المیل زمان عدیمه جسما آخر ینقص میله عن ذی المیل المذکور ولیکن ج و
میله نصف میل ب فتحرک ای ج مثل تلک القوة فی مثل مسافته وهی الاذرع
العشرة فلا شک انه ینقص زمان حرکته ای عن زمان حرکة ب بقدر نقصان
میله ای النصف لان نسبة الزمانین کنسبة المیلین فیکون زمان ج ساعة کزمان
عدیم المیل فتساوی حرکته حرکة عدیم المیل لقطع کل منهما عشرة اذرع فی ساعة
وهو ممتنع لاستحالة ان یکون الحرکة مع العائق کهی لا معه لا یقال لا نسلم وجود میلین
علی النسبة المذکورة لجواز ان یکون للمیل حد لا یتجاوزه سلمنا لکن الحرکة
من حیث هی حرکة تستدعی قدرا من الزمان وتستدعی من جهة المیل قدرا
آخر منه واذ ذاک فلا یلزم ان یکون نسبة الزمانین کنسبة المیلین سلمناه لکن
المحال انما لزم من مجموع الامور المفروضة لا من تجرد جسم عدیم المیل سلمناه ولکن
الحجة بعد تسلیم ما فیها انما تدل علی وجود عائق عن الحرکة الطبیعیة فلم قلتم
انه المیل فان العائق اعم ولا یلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لکن المیل

اذا ضعف جدا لم یکن له تاثیر البتة فکان وجوده کعدمه وتمام تقریره انه لا یلزم
ان یکون تاثیر الجزء جزءا من تاثیر الکل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة
اذرع مثلا لا یلزم ان یرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا یحرکه حتی یکون وجوده
منفردا بالنسبة الی فعله کعدمه لان تاثیره مشروط بالانضمام کذلک المیل القوی
اذا کان مؤثرا فی الممانعة فلا یلزم ان یکون جزء ذلک المیل مؤثرا فی تلک الممانعة
جزءا من ممانعة الکل وعلی هذا فاذا اقتضی المیل القوی زمانا لا یلزم ان یقتضی
الضعیف زمانا نسبته الی زمان القوی کنسبة الضعیف الی القوی لجواز ان یکون
تاثیر الضعیف فی ممانعة ما یمانعه الکل مشروطا بانضمامه الی ما زاد علیه فی القوی
وبدون الانضمام یکون فی حکم عدیم المیل کما سبق من المثال والی هذا اشار بقوله

فلقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون المیل الضعیف الذی هو جزء لمیل آخر

لا نسبة له الی کله معتبرة لا یقدر علی ممانعة ما یمانعه الکل فیکون فی حکم عدم المیل

علی سیاق المثال المذکور فی تحریک الثقیل لانا نجیب عن الاول ان میل نصف
الجسم نصف میل کله وکما ان الاجسام لا ینتهی فی الانقسام الی ما لا یقبل القسمة
ولا فی الازدیاد الی ما لا یحتمل الزیادة علیه الا ان یکون ذلک لمانع خارج عن
طبیعة الجسمیة فکذلک المیل فی تنقصه وازدیاده وعن الثانی بان الحرکة
من حیث هی حرکة وان کانت مستدعیة للزمان الا انه لا یتعین ذلک الزمان
الا المخصص فان الحرکة المطلقة یستدعی زمانا مطلقا والحرکة المعینة یستدعی
زمانا معینا فالمخصص للحرکة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوی فیما عدا
المیل فلم یبق مخصص للزمان الا المیل وعن الثالث ان کل واحد من تلک الفروض

اذا كان واقعا فليس الحجر الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التساوى فيما عدا الميل فلم يبق للتفاوت فى الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان ما فى مقايسة الميل بهذا المثال نظر لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته لا ان يكون هو هى نفسها ويمكن ان يراد عنه النظر انه حيث لا مدافعة ولا ممانعة فى نفس الامر بعينها فلا ميل الا حيث لا مدافعة وممانعة محسوسة فانه قد لا يحس به مع وجوده لضعفه كما فى تبنة ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا لمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسمانى غير النفسانى الحادث من نفوسها لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا مساوقا للميل النفسانى فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالى وذلك لقوله والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من باقى الاوضاع واذا تساوت الاوضاع تساوت هيولى اجرامها اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذا لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسمانى ولو كان لها ميل جسمانى لما تساوت اوضاعه لما بينا انها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسمانى لكن الاوضاع

٢٦٠ قوله والعجب ان هذه الحجة اه ليس العجب الا من الشيخ قدس سره حيث زعم ان لجسمية الافلاك طبيعة خاصة غير قوتها المحركة التى هى اما نفسها بعينها او قوة سارية فيها من النفس وليس للجسم بما هو جسم تخصص خارجى الا بعد تصوره بصورة نوعية هى تمام حقيقته وليس

[illegible]

وجود فقد وجد قواها المحركة فاذا ثبت ان لكل جسم ميلا ذاتيا يلزم ان يكون لجسمية الافلاك قبل نفسه المحركة ميل ذاتى وبسبب ما يحدث من نفسه فيه ميل آخر ويلزم منه ما الزمه اليه الحجة وقول الحكماء ان لكل جسم له ميل طبيعى ليس معناه ان لكل جسم من حيث جسميته ما زيادة او بالمعنى الذى هو مادة للانواع او جنس لها له ميل اذ لا وجود للجسم الا بما يحصله وينوعه صائرا اياه كما وقع التنبيه عليه مرارا تعليقات

متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشيء الشخصي كالحرارة المعينة مثلا
علتان اى تامتان مستقلتان بالتاثير فانه ان كان لكل واحد مدخل فى وجوده
فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اى فقط مدخل فالعلة
احدهما والامر العام اى الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية
توجد فى الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي فى الاعيان ولا بمعنى ان الموجود
فى الاعيان الذى لا بد ان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل بمعنى
ان واحدا من تلك العلل لا بعينه لوقوع الجزئيات الكلي حتى يتوقف عليه
بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اى الكلية
فانها قد توجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها الشعاع والحركة
وذلك لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا حكومات
فى بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث
العقلية المهمة للمتالهين من الحكماء **حكومة** ظن بعض الناس اى من الحكماء
ان الشعاع جسم اى لطيف نورانى ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء و
معه حرارة لازمة وهي سبب للتسخين وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سدت
الكوة اى بغتة دفعة لئلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب
اى يعدم ذلك الجسم النورانى بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان
جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرور اصبعنا
بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهي البطلان فان قيل يغيب اى فى البيت
بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوءها فسلم اى للقائل بهذا الجواب

حيثيتها

حكومة فى ظن بعض الناس ان الشعاع جسم

[illegible]

القاعد لا يشاركه المادة فحده ... ولا باستحالة
عن شيء زواله ولا باستحالة الى شيء
آخر كوجود الصور الادراكية فى القوى
الباطنة وعدمها عنها هكذا
الحال فى كل ما غلبته
فى تكوينه جهات الفاعل على جهات القابل بعليتها

جسميتها غير ضوئها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضيء في القابل المقابل بلا فاصل

ومنها ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب كالجبال اولى مما كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في حائط الى خلف اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من المياه اشد مما من الجبال ولنقص جرم الشمس اذا فارقها اي الجسم الشعاعي يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي جرمها وما حصل اي الشعاع الاعلى ودوامه فمتد في جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على ما نرى جهات مختلفة وعلى خطوط غير قائمة فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك الى الجهات المختلفة مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيضيء ارض البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غلظا اذا عمق وكلما ازداد اعداد المضيء ازداد عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان اشنع لما ورائه عن الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه للزوم كونه كثيفا لامتناع رؤية الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما ورائه اظهر للبصر واذا بطل جسمية الشعاع فليس مما ينتقل من الشمس او من محل اي اخر كغيرها من النيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة اي عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة المبصرة اعني الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل

في قوانا

في افراده لا يوجب انقلابه وخروجه الى نوع آخر مباين له بحقيقته

قوله فليس مما ينتقل من الشمس الخ دفع لما قيل لو كان عرضا لكان انتقاله من المنير الى المستنير انتقال عرض وانتقال العرض مطلقا محال كما سبق واعلم ان ههنا دقيقة كيف الشبه

المنير في استنارة الجسم المستنير ليس الا كونه مظهرا لها كالمرآة في مظهريته للصورة المرئية فيها حيث قال وهذه الاجرام اي المنيرة كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها مع سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها في العقل المفارق بلا زمان انتهى فعلم منه ههنا ان الشعاع لو كان جسما ايضا فليس كاجسام مادية ظلمانية حتى يكون حدوثه بالحركة ويشاركه المادة ولا ايضا

فى قوانا من واهب الصور والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى معدّات لافاضة فيض الصور علينا ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى توسّط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل اى من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلّتها اى وعلّة هذه الهيئة وهى المعدّة لما عرفت انفا لا الفاعلية لانه واهب الصور ولا القابلية لانها الاجسام الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم تستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به فى قسم الانوار انشاء الله

فاذن العلة المعدّة للشعاع هى المضئ بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضئ علة معدّة لحصولها فى المستضئ بالواسطة المذكورة والضوء والنور والشعاع باى عبارة شئت كال محسوس لكل ما يستضئ به وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصته ما من الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا الالوان معدومة فى الظلمة لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة فى نفسها

اولانّ

وضعف بمجمعه العدم والامكان ويبتهى فى نقصانه ونزوله الى ان يختلط بالاعدام والقوى والملكات فيحصل من بعض مراتبه بمداخلة الاعدام الاجسام الكثيفة المظلمة مع ان الوجود كله نور والاعدام

بوجه ثم لا يخفى عليك انه على تقدير ان يكون حصول اللون من بعض مراتب النور فى الضعف لا يلزم ان يكون كل نور بحيث اذا ضعف و قلت نوريته صار لونا بل لابد مع ذلك من تركيب وامتزاج

حصل بين اعدام من النور والظلمة فلا يرد عليه

اولانّ الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار وليس اى عدم الرؤية ان اى لانّ
فانّ حروف الجرّ يحذف من انّ وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدميّة على ما بيّن
اى من انها عدم الضوء عمّا من شانه ان يستضئ على ما هو راى المشائين او
عدم الضوء بحسب على ما هو راى الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا فلا تحجب
عن الابصار والّا لما كان من قعد فى غار مظلم وفى خارجه جسم مستنير يرى ذلك
الجسم فتعيّن ان يكون معدوميّة وهو ليس بشئ لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان
لانتفاء شرط رؤيتها لانّ شرط المرئى ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده والّا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف
على وجود اللون لانّ الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل لكونه توقف
تقدم لا توقف معيّة كما فى المتضايفين وليست الالوان الّا الكيفيات الظاهرة
لحاسة البصر والشعاع كالبيّنة ظهورها لا امر زائد على اللونيّة فاذا لم يظهر للبصر
فى الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد فى الظلمة ووجدت فى الشعاع فاللونيّة
فلقائل ان يقول لهم اذا سلم لكم انّ الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة
لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه فى موضع المنع لانا لا نسلم
انها غير موجودة فيها بل غير مرئيّة لانتفاء شرط الرؤية فانّ الشعاع شرط ظهور
اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف
الاشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والّا لكان
فى كلّ متلازمين وفى كلّ شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نسلم انّ حقيقة
اللون ما ذكرتم فانّ ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت

حقيقة

حقيقة لم يوجد ظهورها وان قيل الظهور بالفعل حقيقة اللون ممنوع ونقول ان الشئ قد يكون ملوّنا ولا يكون ظاهرا بالفعل امّا لعدم حضور ناظر او لا خلال آلة البصر او لعدم القصد او غيره والحق انّ ظهور اللون للبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلا فى مفهوم اللون مقوما له فلا حصول لشئ من الالوان فى الظلمة لانا ما نراها فيها مع انّ الظلمة ليست بمانعة لما عرفت وان لم يوخذ كذلك لم يلزم منه الا انّ الضوء شرط فى صحة كونه مرئيا لا فى تحققه فى نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب

وممّا يدلّ على انّ الشعاع غير اللون انّ اللون امّا ان يوخذ عبارة عن نفس الظهور اى للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اى من سواد او بياض او نحوهما من الالوان لا يمكن ان يوخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فانّ الضوء كما للشمس ونحوها من الكواكب وغيرها ليس بنفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة كالشبج وهى خرزات سود يضرب بها المثل فى السواد يغيب لونها والظهور يتحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس بمجرد الظهور اى للبصر بل مع تخصص اى بسواد او بياض فامّا ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما فى انّ الظهور لا يزيد فى الاعيان على نفس السواد كما ذكرنا فى اللونية اى من انها لا تزيد على نفس السواد فى الاعيان فليس فى الاعيان الّا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول عقلى فلا يكون ظهور البياض فى الاعيان الّا هو فالاتم بياضا ينبغى ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل ندرك مشاهدة انّ الثلج اتم بياضا من العاج وانّ العاج الذى هو فى الشعاع اضوء وانور من الثلج

[illegible]

قوله قدس سره فالاتم بياضا ينبغى ان يكون الخ لكثرة رتبة من الالوان رتبة خاصة فى الظهور ولها حالة مخصوصة فى اللونية لامتزاج نورها بظلمتها والضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد وبهذا يلزم عدم كون اللون من افراد الضوء
تعليقات

الذي في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم عه ٣
سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد
سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور
فان قيل الاتم بياضا او سوادا انما يكون اتم ظهورا اذا لم يعارضهما معارض وهو
المدعى اللازم من الزامكم ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن
ظلمة فلا يلزم المدعى ولهذا اعني ولمعارضة الظل للاتم بياضا وسوادا امتازت
الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله
وليس ذلك اي التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة
اي من جهة الظلمة وكونها سببا الا باعتبار كونه في الظل وهو لا يخرج عنها قلنا
ذلك التمايز واقع في الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص
الى الظل يصير الاتم اي سوادا انور مع بقاء اشدية اي في السواد وكذا لو نقلنا
الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشدية في البياض ولما بقيت شدة
السوادية والبياضية مع الانورية تمايزت عنهما ودل على ان الابيضية والاسودية
غير الانورية واللون غير النور واما ان يكون لظهور اي ظهور السواد والبياض
للبصر في الاعيان اي في الخارج شيئا اخر غير السواد والبياض فهو المطلوب
فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اي ظهوره لا وجوده
دونه اي دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق في هذه
المسئلة وليست هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اي في
المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان يضرنا

اذ لا يبقى

في تضعيف ما قيل في الابصار

اذ لا يبتني عليها مسئلة مهمة **حكومة** ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم
الرياضية سيما اصحاب المناظر منهم ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقي
المبصرات فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان
يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال
على الاعراض من محل الى آخر وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه
اي قبض الشعاع الينا على وجه لا نبصر مع التحديق شيئا من الاشياء لا من المضيئات
ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة له
والا لكان حيوانا ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك
بالطبع فما يتحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات ولكان نفوذه
في المايعات التي لها لون كالخل وماء ورد والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات
الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات للينها اسهل مما في الزجاجات لصلابتها
لكنه ليس اولى لانا نبصر ما في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة لمنع لونها
عن رؤية ما فيها ولهذا فرضها ملونة ليمكنه نفي التالي اذ لو كانت صافية
غير ملونة لامكن رؤية ما فيها ولكان نفوذه في الخزف ايضا اولى من الزجاج
لان مسامه اي مسام الخزف اكثر من مسام الزجاج ولما شوهد الكواكب القريبة
كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينهما بل كان اي الابصار
يختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من
وصوله الى البعيد ولكان الجرم اي جسم الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها
مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك وينبسط اي ولكان ينبسط دفعة واحدة

على ضعف

على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعي مع كون العين في غاية
واستحالته كاستحالة غيره من التوالي ظاهرة ولهذا قال وهذه كلها محالات
فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهوره
كلّ ما ذكره انما يرد على القول بحركة الشعاع من البصر الى المرئي وشئ مما ذكره لا يبطل
لانها يكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال
بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتاخرين ان الرؤية
انما هو انطباع صورة الشئ في الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة منه اليها
لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شئ من
البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شئ من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة
عن واهب الصور للاستعداد الحاصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك
وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرؤي الشئ الواحد شيئين لانطباعه
في جليدتي العينين بل بتادي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة
الروح الذي فيهما وح يحصل رؤية ذلك الشئ ولكن بشرط توسط جرم شفاف
وهو الذي لا يحجب ما ورائه من الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري
مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة
والملونة يتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض
كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين
وما ذلك الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات ولابد وان
يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورة فوقع عليهم

قوله قدس سره قال بعض اهل العلم ٢٦٨
اي الحق ان
صورة المرئي يحصل
للنفس بواسطة الرطوبة الجليدية
لا بان يحدث في تلك الرطوبة بان ينتقش
بها تلك الصورة مثلا ادراكها شهودا بواسطة
قوة هيولانية في تلك الرطوبة اذ من شان كل رطوبة

اى

ای ورد علی اصحاب الانطباع اشکالات کلها تاما اوردها اصحاب الشعاع علیهم
منها ان الجبل اذا رایناه مع عظمه والرؤیة انما هی بالصورة ای المنطبعة فی الجلیدیة
وللصورة ای لصورة الجبل فان کان هذا المقدار ای العظیم لها ای الصورة
المنطبعة فکیف حصل المقدار الکبیر فی حدقة صغیرة وان لم یکن للصورة
المنطبعة هذا المقدار العظیم لم نر الجبل عظیما لان عظم المرئی وصغره بحسب
عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب البعض ای من اصحاب الانطباع عن هذا
الایراد وهو استبعاد حصول المقدار الکبیر فی الصغیر بان الرطوبة الجلیدیة
یقبل القسمة الی غیر النهایة کما بین فی الاجسام والجبل ایضا صورته قابلة للقسمة
الی غیر النهایة واذا اشترکا فی لانهایة القسمة وتساویا فیها فیجوز ان یحصل ای المقدار
الکبیر فیها ای فی الحدقة الصغیرة وهذا باطل فان الجبل وان کان قابلا للقسمة
الی غیر النهایة وکذا العین الا ان مقدار الجبل اکثر من مقدار العین بما لا یتقارب کذا
کل جزء یفرض فی الجبل فی القسمة علی النسبة اکثر من اجزاء العین فکیف ینطبق المقدار
الکبیر علی الصغیر وهذا کما یقول قائل الجبل نفسه قشرة بندقة لتساویهما فی
قبول القسمة الی غیر النهایة وهو کلام فی غایة الرکة والسقوط وقال بعضهم ای بعض
القائلین بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعة ان لم یکن لها المقدار العظیم لم نر
الجبل عظیما وسنده قولهم ان النفس یستدل بالصورة ای المنطبعة وان کانت
اصغر من المرئی علی ان مقدار صورته هذا کم یکون اصل مقداره وهذا باطل
فان رؤیة المقدار الکبیر انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز
ان یکون فی مادة واحدة کمادة الجلیدیة فیما نحن فیه مقدار صغیر لها وآخر کبیر

هو مثال للغير اى شبح المبصر لكون المادّة قابلة لهما فالزمهم الخصم بانّ المقدار

الذى للجبل اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع اى لا ينضم بالفرض اجزاء ذلك الامتداد

بعضها مع بعض فى محل واحد اى جزء واحد من الجليدية فانه لو كان كذا ما بقى

مشاهدة الترتيب اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام

امتداداته واجتماعها فى اقل جزء من الجليدية واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك

الامتداد فكل ما يفرض جزء لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية فان

استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصور الامتدادية للجبل فلا يتصور منا هذه

عظم والتالى باطل لانا نشاهد عظم وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار

الجليدية واستغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها اجزاء وامتداد خرج عن حدّ

العين فلا يرى اى الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه فى الجليدية وهو بعض الجبل

ولا يكون اى المقدار الزائد على الجليدية فى محل وهو مح ومن انصف تفطن بصحة

انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله على ما سيظهر فى قسم الانظار

انشاء الله تعـ **قاعدة** فى حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صقيل

من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور يظهر عند

مقابلته لشئ الاشباح والمثل الروحانية للشئ المقابل ان الصورة وفى اكثر النسخ

اعلم ان الصورة ليست فى المرآة والا لما اختلفت رؤيتك للشئ فيها باختلاف

مواضع نظرك اليها اذ الهيئات الثابتة فى الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا

لها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهى بعيدة

عن وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة

كنسبة امر مادى الى امر متعلق بالمادة متصرف فيها وبالجملة

كما هو قريب منه

اذ التجرد الصرف فهو

اول بوقوع اشراق النور

الوجودى عليه وثانيها انه اذا جاز عنده

كون الرؤية بمجرد النسبة الى الامر الخارجى بواسطة

مقابلته للبصر الذى هو بمنزلة مرآة للنفس فليجز ذلك

غير تلك الصورة منه وجه وعين صورته من وجه فلما

رأينا المرآة انها حكم فى الصورة بذاتها ورأينا الناظر

يخالف تلك الصورة منه وجه علمنا ان الناظر

فى نفسه ما ثبت فيه ذات المرآة

ولما لم يتأثر ولم يكن تلك الصورة

هى عين المرآة ولا

عين الناظر

وانا ظهرت منه بحكم التجلى للمرآة علمنا الفرق بين الناظر

وبين المرآة وبين الصورة الظاهرة فيها التى هى

غيب فيها ولهذا اذا رأى الناظر يبعد عن المرآة

ترى تلك الصورة يبعد فى باطن المرآة واذا قرب

قربت واذا كانت فى سطحها على الاعتدال ورفع الناظر

اى المرئية فى المرآة مثلا لا يفى بها عمق المرآة فليست الصورة فيها على ان الصورة
لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر اذ هو المصقول منها وليس كذا اذ لو كان
كذا لما تفاوتت المسافة المذكورة اصلا وليست هى فى الهواء لانه شفاف لا يظهر
فيه شىء ولا يقال هذا الهواء الذى نحن فيه وهو ما يحويه كرة البخار التى بعد سطحها عن
جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا عليه فى مؤلفاتنا فى علم
الهيئة كثيف ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور
النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا فى
الهواء الشفاف وهو الخالى عن الهيئات اعنى ما فوق كرة البخار الذى لا يقبل النور
والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا فى الافلاك نهار ولا ليل لكنا رأينا الصورة
مع امتناع كونها فى ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها فى ذلك الهواء
امتناع كونها فى هذا الهواء للفرق القادح قلت لا يجوز ان يكون الصورة فى الهواء
مطلقا لانه قد يرى فى الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليست هى فى البصر لما سبق
من انها اكبر من الحدقة وليست هى صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة
الى وجهك والى كل ما يرى خلاف جهة المرآة كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع
فانا قد ابطلنا الشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان يقول مسلم انك ابطلت
ان الابصار يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن لم لا يجوز ان يحدث فى المرآة
من مقابلة النير كيفية نورانية يستنير بها المرآة ويحدث من تلك الكيفية فيما وضعه
من المرآة كوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشىء كما استنارت
المرآة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما قبلها الى ان يفنى

فلم لا يجوز ان يحدث في المراة من نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المراة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نورية الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورية في مقابل المراة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما اقتصرت على الاولى لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورة تلك تراها بطريق اخر اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لا مثالها وشبحها لما رايت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك وايضا لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المراة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رؤي اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو منه فما رؤي هيئة الوجه وكل اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه والتوالي باطلة فكذا المقدم ولما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس الى الاصبع ايضا سواء كان الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقي له الذي به الابصار شعاعا واحدا ولا صورة اي والحال ان لا صورة شبحية تراها وليس كذا لانا نرى الاصبع من صورتها الشبحية دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المتصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا وهو محال او ينفرد كل منهما بجهة من الابصار

فيكون

ناقص عند استواء ذلك السطح وكلما كان ذلك السطح

اشد تحدبا كان المخروط اوسع

فاعدة فيرى المرئي اصغر مما كان وكلما كان اشد تقعرا كان جانب القاعدة اضيق الى ان ينتهي الى نقطة فيكون مخروطا تاما

فاعدته سطح المراة ووراءه عند المرئي فيبطل الرؤية

الاصبع اصبعين عند تحديق النظر الى شيء آخر اقرب منه الى البصر او ابعد منه ورؤية الاشياء يوم الضباب عظيمة ورؤية الكواكب في الافق اعظم منها في وسط السماء وكرؤية الناظر

وجهه في المراة التي في سطحها تقعير عظيما اذا كان قريبا جدا ثم كلما بعدت صار المرئي اعظم حتى اذا بلغت في بعدها الى ان يصير نقطة البصر مركز سطحها المقعر بطلت الرؤية اذ لم يوجد زاوية مخروط الزاوية وترجع ثم اذا جاوز ذلك الحد صار صغيرا

فيكون المرئى بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم
منه ان يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين وبينا ويلزمه منه ان لا
نراهما معا وان يكون المرئى دائما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان يتراكما قلنا
التراكم يوجب زيادة ظهور الشئ لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشئ بعين واحدة
ثم فتحنا عليه الاخرى رأينا شيئين وليس فليس ولقائل ان يقول يجوز ان يكون رؤية
الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها بابصارية متفرعة عليها وايضا لكان من
يرى مثال الكوكب فى الماء وقع حركة شعاعه اى المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية
الماء وصورة الكوكب اى رؤية صورته دفعة فيقع حركة لا فى زمان سيما من الماء
الى فلك الثوابت وهو محال واذا تبين ان الصورة ليست فى المراة ولا فى جسم من
الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المراة اى الى الصورة الظاهرة لان
الجليدية ايضا مراة للنفس بها يدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند
مقابلتها للجليدية فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها اى فى الجليدية
كحال صورة المراة فكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصور التى يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست فى الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا
وح يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير ان كان له هوية
فى الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر آخر كالمراة
فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المراة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع
من النفس ايضا اشراق حضورى فرأت تلك الاشياء بواسطة مراة الجليدية
والمراة الخارجية ولكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع هذا فى عالم الحس

وفى

وفى اليقظة واما فى النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم اخر غير الذى فى عالم الحس على ما سنطلع عليه فى قسم الانوار انشاء الله العزيز وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء واشباحها ليست فى الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على امتناع انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احسسنا به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلابد من ارتسام صورها عند هؤلاء وصور المسافات التى بينها على سمت واحد اى فى الجليدية فكيف يفى بها الجليدية واقطارها فى الرؤية اى البصرية وصور المرايا والتخيل اى صور التخيل يأتى من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اى بصدد ذكره وبيانه فى قسم الانوار

حكومة فى المسموعات وهى الاصوات والحروف ذهب المشاؤن الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من التموج حركة انفعالية انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شىء فيه واحد اثر الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا فى القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب (ينفلت ظ) من المسافة التى سلكها القارع الى جنبتيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك ولا خفاء ان احساسنا هناك بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون

قوله قسم الرؤية بصورة المرآة والتخيل يأتى من بعد اه يشير بان مذهبه فى الابصار هو ان رؤية الشخص المقابل هى بادراك النفس اياه لا بصورة ... فى عالم المثال ... والعرض يرجع قيام الشئ بغاعله ... تعليقات

شرطاً ما يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب
عند هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر
على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا
اذا راينا انساناً من البعيد يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت
ولولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع
معاً ولما بطل السمع لسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي او المائي
الى الهواء الراكد فى الصماخ فيموجه ويشكله بشكل نفسه ويقرع على جلدة مفروشة
على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة وهي قوة
رتبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هى مشعر الاصوات لا الاصوات
من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيات عارضة لها والا لم يتميز صوت
عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيات ومنها الهيات
المسماة بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
اخر مثله فى الحدة والثقل تميزاً فى المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت
وقصره وكونه طيباً وغير طيب لانها وان كانت هيئة يتميز بها صوت عن اخر مثله ولكن
لا تميزاً فى المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما
نفس الكميات او كميات ماخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع بل كل منهما
معقول ههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل فى ذلك الوقت مسموع
واما الطيب وغير الطيب فلان هيئة كل منهما يتحقق بتناسب اجزاء الصوت
تناسباً ملائماً للنفس او غير ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع كذلك كون

الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع
هو الصوت الحاصل ح ولان الصوت لا ح عن الحروف لما عرفت فحقيقة الصوت تشكل
الهواء بمقاطع الحروف ولان التشكل كيفية ترسم الصوت بانه كيفية تدرك بحاسة السمع
بالذات فهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها
لكونها مدركة بعرض للصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن
الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل
الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الا حال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي
باطل والمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد شكك عليه بانا نسمع
صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل ينفذ في مسامه
لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند
مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه
من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب
ما يتادى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت
من وراء جدار من حديد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر
الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو
كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة
فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة تشهد

على ان الحائل كلما كانت ثخنه مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فلو عدمت المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء ان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غائب عنا كبعض المجردات من العقول يوجد تلك التقطيعات ويحفظها زمانا والا لم يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا فى حدوث حروف وصوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا فى حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان فى عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط فى هذا العالم اما فى عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج فى اسباب الصوت المثالى ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلى يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤن قال تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل اى لا مطلقا لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اى على الوجه الذى ذكر المشاؤن فى الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اى شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذى عند اذنه

فالنفس تدرك صورة المسموع بماهيته وشكله المخصوص لكن لا فى المادة فى عالمها الخاص كما تدرك صور المبصرات فى عالمها كما عرفت واما جانب ذكره لهذا المقام انه قد ظهر لكن مما تلوناه عليك ان ههنا اى الحكيم الطف الحواس الخمس وصورة مدركاتها ارفع درجة

والشارحين هذا الكلام والشراح قد طولوا الكلام فيه واكثروا القال والقيل ولم يقدر احد منهم كالامام الرازى والعلامة الشيرازى والقوشجى والمحشى وغيرهم الا على تحصيل مراده ودفع الاشكال عن كلامه فى بيان هذا الفرق الذى حكم به بين الاستين وبين الثلث

لاضطرابه بريح ونحوها كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها
والتالي باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات والا عند ارباب الصنو
نفسه يخرق الهواء اي الذي في طريقه وينفذ فيه لشدته اي حتى يصل الى الصماخ
باطل لانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتيا
عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد
الفراغ عنها على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو
كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما ولما امكن ايضا تعقل الصوت
دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف لشيء لانه بديهي التصور
لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا
اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فحكمه ذلك فقال
والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان ينتهي الى معلومات
لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اي تسلسل التعريفات
وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات
فهي الفطرية التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية
التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والمسموعات فلان الانسان
في مبدء امره خال عن العلوم لكن بواسطة الحس يدرك الجزئيات المذكورة ويتنبه لامور
مشتركة بينها ولامور بها يخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية
هي تصورات وتصديقات الا ترى انه يأخذ المشترك الذاتي بين جملة من الموجودات
ويسميه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما

والمميز العرضي خاصة وهكذا يتفرع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف فالتخبيط فيه اكثر مما في المحسوسات لما سبق الاشارة اليه ولنتمة نذكرها في الالهيات ولا يقع اختلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة او هي سواد او صوت ورائحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى ككونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او هما جعل واحد الى غير ذلك مما سيأتي الاشارة اليه فبسائط المحسوسات والمشاهدات باسرها لا جزء لها ولا شيء اظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقتها لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فانه باي تعريف عرف لا تحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في المحسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما تعرف به خصوص محسوس حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب

فيه

قوله بأنه لا تعريف للمحسوسات تعليقات

قوله واما مثل الوجود الذي مثلوا به اه الوجود احق الاشياء بان يكون مستغنيا عن التعريف اما العام البديهي فلكونه اظهر الاشياء واعمها في التصور واعرفها عند العقل واما الهويات الوجودية فلانها لا صورة مساوية لها عند العقل

قوله فبسائط المحسوسات لا جزء لها اه

كونها مما لا جزء لها في الوجود العيني بان يكون لها مادة وصورة مسلم واما كونها بحسب المعنى بسيطة فغير معلوم بل عدمه معلوم لان الالوان مثلا واقعة تحت جنس الكيفية ثم المحسوس ثم المبصر تعليقات

قوله قدس سره فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع اه منشأ ذلك ان حقيقة كل شيء هو وجوده الخاص وهويته الشخصية ولا يعرف الوجود الا بحضور عينه اذ لا صورة لها في الذهن كما مر ولا حضور عينه لهذا الحكم بالصوت ولا بغيره من البسائط والمركبات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة تعليقات

فيه حتى يتبين الان حقيقته كذا وكذا واما الكلام فى سببه فذلك شئ اخر من انه
لقلع او فرع وان الهواء شرطه وانه اى الهواء اذا لم يكن اى شرطا على سبيل حصول
المقاطع فيه يكون شرطا بطريق اخر فذلك بحث اخر سيجئ تحقيقه فى قسم الانوار الشرقية

فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى
الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلى الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته
لانتفاء اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه
اى من الوجه الذى هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية
فانها واحدة من حيث انها لا ينقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء
الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام
الكلى الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل فى شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية
لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا فى الخارج وكالفلك
والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلى الى جزئياته لانحصار نوع كل
فى شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه
واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسى فانه واحد بالاجتماع
وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
بالتمام وهو اما وضعى كالدرهم الواحد او صناعى كالبيت الواحد او طبيعى كالانسان
الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اى فى الوحدة فيكون كثيرا وقد
فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقى
أى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقى وهو المجازى فهو ان يشترك

اثنان في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الشيء الكثير اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحد كثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو واحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة كما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو وهو الحكم ظاهرا بالاتحاد اي باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى القسم الحقيقي اشار بقوله فنحفظ هكذا اي على الوجه الذي قلت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى المجاز

بقوله

قوله ولا يخفى ان [illegible] ففيه [illegible] الشيء اذا كانت له وحدة [illegible] اذ المركب [illegible] فان [illegible] الكثرة كالعدد [illegible] جهة الوحدة [illegible] الوحدة ضعيفة [illegible] الاجزاء [illegible] بسيط عقلا وخارجا [illegible] جهة الكثرة العددية [illegible] بالفعل [illegible] كالشخص [illegible] النوعين يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة في الماهية والحقيقة جميعا وربما كانت جهة الوحدة عين جهة الكثرة في الوجود والحقيقة دون الماهية والمعنى كالهيولى المشتركة بين الاجسام وكالجنس بين الانواع الموجودة وكالنوع بين الاشخاص الموجودة تعليقات

بقوله وتبرك التجوزات التى هى مثل قولنا زيد وعمرو واحد فى الانسانية
فيكون معناه انّ لهما صوره فى العقل نسبتها اليهما سواء وفى بعض
النّسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اى غير التجوزات
التى هى مثل قولنا زيد وعمرو واحد فى النّوع وكقولنا الانسان والفرس
واحد فى الجنس الى آخر الامثلة هذه اى المذكورات فى الفصل
الثّالث من الحكومات فى مسائل بعضها طبيعى
وبعضها الهى وتحقيق بعض القواعد مما اردنا
ههنا اى هو الّذى اردنا بيانه
ههنا اى فى آخر المنطق و
لذلك قال
وقد انتهى به القسم الاوّل ولنور الانوار حمد لا يتناهى وانّما قدّم البحث
عنها لانّها مقدّمات الى مطالب متعلّقة بالقسم الثّانى
فقدّمها توطئة لما بعد كرمة

قوله وتبرك التجوزات التى هى مثل
قولنا زيد و
عمرو واحد فى الانسانية
اعلم انّه فرق بين الواحد فى النوع
او فى الجنس وبين الوحدة النوعية
والجنسية فالوحدة فى الاولين مجازية وهى المماثلة
والمجانسة وفى الاخيرين حقيقة ومعنى المجاز
[illegible]
وحدة حقيقية لمهية لها صورة فى العقل اى فى
الخارج عين افراده بالذات وعارضة لعروضات
افراده فالك بهة بالقياس الى افراد الكيف بالذات
مماثلة وهى بالقياس الى الافراد معروضة مت بهة
وعلى هذا القياس المساواة والمناسبة والمطابقة
والمحاذاة والمماسة فانّ مرجعها جميعا الى المماثلة
ومرجع المماثلة الى الوحدة المتفقة
العقلية ومن ههنا يفطن
اللبيب العارف
بانّ
المتفقين الواحد العقلى يجوز ان يكون له تشخصات
متعددة فتلطيف

الظهور وهذه التعريفات تنادي لان الاشياء ليست ظاهرة من كل وجه

ولا ما حقيقتها

الظهور بل لها ظهور من

وجه وخفاء من وجه فيكون لها ظهورا

غير متناهيا فيفيد التعريف لها ظهورا

عند العقل واعلم ان كل ما قيد او يقال في باب

الوجود من المسائل والاحكام كالبساطة والغناء

ان بعض الوجودات لقصورها وضعفها مخلوطة بالاعدام

والقوى والقصف بالظلمة لضعف وجودها

واستيلاء العدم مع ماهيتها كالهيولى

والعدد والبعد والزمان

والحركة ونظائرها

فقط شد

هذه الاشيا حصة العدم والبطلان غالبة على

هو

ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال

القسم الثاني في الانوار الالهية

اي جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرف من الاستغراق اذ فيه يبحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذاتية وهي الانوار الالهية القائمة بذواتها ويسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس وعرضية وهي ما لا يقوم بذاتها بل يفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله الانوار المجردة او الاجسام النيرة ويسمى بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار اي الواجب لذاته ومبادي الوجود من لدن المبدأ الاول الى الهيولى التي هو الجسم المطلق عنده وترتيبها اي ترتيب المبادي وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى

في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر عنه اولا وفيه فصول وضوابط

فصل

في بيان ان النور الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ونعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره ولا شيء اي في الوجود اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادته والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس وهيئات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور

الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار

فصل في تعريف الغنى

وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه فى تقسيم النور الى الفقير والغنى الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له اعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما يكون له فى ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهى الهيئات المتمكنة من ذات الشئ كالشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير وهى الهيئات الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ فى نفسه ومبادى اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثانى الاضافات المحضة كالمبدئية والخالقية فالغنى المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون غنيا من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره فى ثلثة اشياء فى ذاته وفى هيئات ممكنة متمكنة فى من ذاته وفى هيئات كمالية له فى نفسه هى مبادى اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير فى ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير فى نفسه كما لا يتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثانى فالسر فيه ان علمه حضورى اشراقى لا بصورة فى ذاته ليستلزم التغير والفقير هو الذى يتوقف على غيره فى شئ من الثلثة وحاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتى وحاصل الفقر الى امكان الوجود

فصل

فصل في انّ الشيء امّا نور او ظلمة وكلّ منهما امّا جوهر او عرض وانّ النور العارض للجسم علّته امر خارج عنه وعن هيأته المظلمة الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد اذ لست اعني به اي بالنور ما يعدّ مجازاً كالذي اي كالنور الذي يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند العقل في الاخير الى هذا النور لانّ النور هو الظهور والواضح عند العقل لمّا كان ظاهراً عنده فيكون نوراً والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليها في اوّل المقالة وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحلّ وهو الجوهر الغاسق اي وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانّه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والّا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اي والى غير مستغن عن المحلّ وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض ولمّا كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمّي الجسم برزخاً فقال البرزخ وهو الجسم ويرسم اي الجسم بانّه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة اي الحسية بانّه هنا او هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلماً كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما وليست الظلمة عبارة الّا عن عدم النور فحسب على ما هو راي الاقدمين من الحكماء وليس هذا

الابداعي لا هوية له غير النورية المطلقة اذ لو كان كذلك لم يكن فرق بين الواجب والممكن الاوّل فان قلت الفرق بينهما يتحقق بالشدة والضعف في الوجود والنورية قلت وحقيقة المعلول الاوّل ليست هويتها المتعينة نفس حقيقة الوجود او النور

ظلمة في نفسه ثم ان النور عنده حقيقة بسيطة والظلمة عدم النور مطلقاً عدماً ساذجاً تحصيلياً كما سيتضح وعلى ما ذهب اليه يلزم ان يكون جميع ما سوى النور من الاجسام البسيطة والمركبة واعراضها اللازمة والمفارقة ما خلا النور المحسوس امراً اعداماً صرفة فيكون جميعها بهيئة واحدة عدمية ولها معنى واحداً بلا اختلاف والّا لم يكن الحصر منهما ثابتاً في العقل تعليقات

اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو راى المشائين من ان الظلمة عبارة عن عدم النور عما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون للهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشئ كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين فى الليلة الظلمانية ولم ير شيئا سمى ما عانده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان فلهذا قال فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اى فلكا غير مكوكب كان مظلما ولا انتقاص الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونورانى مظلم كما هو راى الاقدمين من المتالهين والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر اى مما هو غير عدم النور من امكان او نحوه فهذه البرازخ اى الاجسام التى اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة اى مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اى من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها النور فى البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فافترقت به هذه البرازخ وهى التى لا يزول عنها الضوء تلك وهى التى تزول عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها فيكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل

بقوم به وحامله جوهر غاسق اى مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لازمه النور او مفارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس يغنى فى نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن و وجوده اى وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق والا لزم واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال النور عن بعض الاجسام كيف اى كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشى اى والحال ان الشى لا يوجب اشرف من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله وهيأتها اى وغير هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر الهيئات الظلمانية وهى الجسمانية لا محالة معلول للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان تكون تلك الهيئات علة للنور ايضا وهى خفية اى بوجه اخر هو ان الهيئات الجسمانية الظلمانية خفية فى ذاتها كيف توجب ما ليس اخفى منها اى من الانوار العارضة او مثلها اى وما ليس مثلها فى الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فينبغى ان يكون معطى الانوار اى العارضة للبرازخ اى للاجسام غير برزخ اى غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل اى ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق فى هذا الحكم الذى هو على الجميع اى جميع الاجسام و الغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية لازمها وكان الشى علة لما هو

اشرف

قوله فينبغى ان يكون معطى الانوار حاصل كلامه ان الانوار المحسوسة معلولة لكونها عارضة للاجسام والعارض لكونه عارضا مفتقر الى معروض مفتقر الى سبب موجد له وموجده وعلته لا يكون جسما من الاجسام بما هو جسم لكونها [illegible] الاجسام هو نفس طبيعة الجوهرية الخاصة وليس لاحد ان يقول ان ذلك الجسم النوعى اذا قطع النظر عن نوره العارض كان مظلما فى ذاته لاشتراكه مع الاجسام الغير المستنيرة فى تمام الهيئة لان ذاته ليست محض الجسمية حتى يلزم كونه مظلما فى ذاته بل ذاته انما هى بصورة الجوهرية [illegible]

اشرف منه وهما باطلان فهو اى معطى البرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اى الاجسام والغواسق اى هيئاتها المظلمة وهى الجواهر العقلية على ما سيجئ بيانه اثناء الغرر

فصل فى بيان افتقار الجسم وهيئاته النورية والظلمانية فى الوجود الى النور المجرد

الغواسق البرزخية اى الاجسام لها امور ظلمانية وهى هيئات وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض و خصوصيات للمقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ اى الجسم على ما عرفت الآن لراى للمقدار تخصصا ما ومقطعا وحدا يفرد وفى اكثر النسخ ينفرد به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التى تختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لاشتركت فيها البرازخ ولا لحدود المقادير لها بذاتها والا لاستوى الكل اى كل البرازخ فيها اى فى الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فلها اى للبرزخ ذلك اى ما يتخصص فيه وينفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل ونحوه وغيره من الهيئات الظلمانية غنية بذاتها اى عن المؤثر ما توقف وجودها على البرزخ الذى هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقرت فى تحقق وجودها الى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها اى من المخصص الخارجى لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات اى الظلمانية لم يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيئات المفارقة اى بين برزخ وبرزخ واذا لم تستغن الاجسام عن الهيئات ولا الهيئات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اى من الاجسام وهيئاتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للماهية

البرزخية

قوله قدس سره وليس بجائز ان يقال الخ
قد سبق تجويز
هذا القول لهم جهة ان
الجسمية المشتركة فيه غير
محصلة فى الخارج الا بطبائع مختلفة
هى مبادى وجودات لها المشتركة ومحصلات
انواعها الحقيقية ومقومات فصولها الذاتية
[illegible]
عالم الامر الالهى والجواهر العقلية ففيه مسالك كثيرة
لهم ولنا ايضا بفضله طرق خاصة لطيفة
الى معرفة الحق الاول وابداعه وخلقه
لعلك تهتدى اليها انشاء
الله تعالى فى التعليقات

البرزخية تقتضيها هی اذ لو کان کذا لما اختلفت ای الهيئات فی البرازخ وقد اختلفت

فليست المهية الجسمية مقتضية للهيئات المميزة والحدس يحکم بان الجواهر الغاسقة

الميتة وجود بعضها من بعض اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة ای لعلية

بعض ومعلولية الآخر من العکس وستعلم من طرائق اخری ان البرزخ لا يوجد

البرزخ والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنورية لما لم يکن وجود شئ منها عن شئ

ای منها علی سبيل الدور لامتناع توقف شئ علی ما يتوقف عليه فيوجد موجده

ونفسه وهو محال واذا لم يکن غنية لذاتها لافتقار کل من البرزخ والهيئة الی الآخر

فکلها فاقرة الی غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية فيکون ای ذلک الغير

المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئتين فی النور المجرد عن المواد

بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولی والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود

لشئ من الثلثة عنده والجوهر الغاسق وهو ما لا نور فيه جوهرية عقلی

ای امر عقلی اذ ليس لها وجود فی الخارج لما عرفت من ان الجوهرية عبارة عن کمال

مهية الشئ علی وجه يستغنی فی قوامه عن المحل وغاسقية عدمی ای مفهوم عدمی

اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد ای الجوهر الغاسق فی الاعيان من حيث هو کذا ای من حيث

هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلی والثانی عدمی بل هو ای الجوهر الغاسق

انما يوجد فی الاعيان مع الخصوصيات من شکل ومقدار معينين ووضع واين

کذلک الی غيره للحق **ضابط** فی ان النور المجرد لا يکون مشارا اليه بالحس.

ولا ما يستلزم ذلک ولما علمت ان کل نور مشار اليه ای اشارة حسية وان کانت

بالعرض اذ المشار اليه کذلک بالذات هو الجسم فهو نور عارض کنور الشمس والکواکب

والنيران

المتقصد وکل منها معنی وجودی وليست الظلمة ....

فی هيئة الجسم والا لما امکن تقوم الجسم دون الاظلام ولکان تقييد الجسم بالمظلم تکرارا وبالمنير مناقضا وبطلان التالی يوجب بطلان المقدم ثم لا يخفی ان العرض يفتقر فی وجوده الی موضوعه بل وجوده فی نفسه عبارة عن وجوده ....

مجرد عاقل لذاته بناء علی ان العلم عندهم عبارة عن وجود الشئ لا مستقل الوجود والمصنف عدل عن الوجود فی مسئلة العلم الی الظهور بناء علی ان الوجود عنده ليس موجودا فی الخارج وقد مر فيه تعليقات

والنيران وما اشبه ذلك فان كان نور محض اى غير عارض فلا يشار اليه اى اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية بصريح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون له جهة اصلا والا كان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه **ضابط** فى بيان ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اى عارض فليس نورا لنفسه وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذى قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشئ نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكره فيه ولولاه لما كان كذلك فالنور المجرد المحض نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره كما بيّنا **فصل** اجمالى فى ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا لا تغفل عن ذواتهن كالانسان وبيانه ان نقول كل ما كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اى غير جوهر جسمانى مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اى الذى لا يغفل عن ذاته هيئة ظلمانية فى الغير كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما تبين فى الضابط الثانى فضلا عن الظلمانية فهو اى الذى لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه اى اشارة حسية لان ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة

يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول بناء على العروض

صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما بيّنه عليه من ان ما يدرك بذاته فهو نور مجرد لانه بيّنه فى الفصل التالى لهذا بانه ليس جوهرا غاسقا اى جسما لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجرام كذلك

عند الغير كان ظاهرا لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره ان كان ذلك الغير من شانه الادراك اى ان يظهر له شئ وهو فرع ظهوره لنفسه وما يكون نورا لنفسه كان ظاهرا فيكون مدركا لنفسه

تعليقات

قوله قدس سره كل ما له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق

هذا انظر قولهم كل ما يدرك ذاته فهو غير جسمانى لما مر ان الادراك عند وجود شئ لامر موجود لا يكون وجوده بالقوة كالهيولى الاولى ولا كالكلى الطبيعى ولا له وجود متفرق كالمقدار والعدد لان التفرقة ضرب من العدم

فأن من يدرك ذاته فهو نور مجرد

نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه بالحس ولا في جهة ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها **فصل** تفصيلي لما ذكرناه ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها كما في ادراكها للخارجيات فصدر الفصل بالدعوى فقال الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علم اى بذاته ان كان بمثال اى لذاته في ذاته ومثال الانائية على ما في النسخ المشهورة ومثال الانائية على ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروة على المصنف رضي الله عنه مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح ولهذا غير في تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانائية ليس هي اى الانائية فان مثال الشئ ليس هو الشئ بعينه طابق اولم يطابق فهو اى مثال الانائية بالنسبة اليها اى الى الانائية هو لانه غيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى انائية اشار اليه بهو فلهذا كان مثال الانائية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حيث الذي هو غير الانائية لا الانائية والا لكان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك شئ هو هو اى هو غيرها لا ادراك شئ هو هي اى هو نفسها وان يكون ادراك ذاتها اى ذات الانا بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به انائيته ويشير اليه بقوله انا لا لامر يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال وما له ذلك اى المثال وهو الامر

ايضا يعلم ان ذاته عين الوجود اذ لو كان معنى غير الوجود
فهو مجهول غائب عن ذاته عند ادراك الهوية ذاته
الشخصية ...
... في آخر التلويحات ... ان وجودها ... المادة وفيه تتمة قول ستسمع ان شاء
الله تعالى في التعليقات والسلام ١٢

الخارجي

الخارجى الذى هذا مثاله كلاهما هولانهما غير النفس فيكون كل منهما هولا ان احدهما هودون الاخر ليلزم ماذكره والثانى قوله وايضا ان كان اى علمه بمثال ان لم يعلم انه مثال لنفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشئ اذا علم ان ما ادرك مثاله والمفدر خلافه وان علم انه مثال لنفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله وكيف ما كان اى الشئ القائم بذاته المدرك لها اى سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان يعلم الشئ اى الشئ المذكور نفسه بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد صورة ومثالا للذات او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اى فان ذلك الامر الزائد على نفس الشئ يكون صفة له فاذا حكم اى المدرك لذاته ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة وغيرهما من الصفات فهى لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها اى دون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلانى صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها المفروض علم الذات بها هذا تقرير هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة اوزائدة فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها والغير الغائبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما هى اى بنفس ذاتها من غير زائد عليها وان لا يغيب اى ذاتك قط عن ذاتك

قوله قدس سره وايضا ان كان الخ
فيه منع وتخصيص
اما الاول فلانسلم
من علم شيئا بمثال فلا بد
من ان يعلم ان ذلك مثال لذلك الشئ
اذ لا يلزم من حصول العلم بشئ ان يحصل العلم
بالعلم به واما الثانى فلان المذكور لو كان حقا لما امكن

الى اثباته بلوازمه وآثاره التى هى معلولاته فان كثيرا من
الاشياء يعرف بالصفات وكثيرا منها كالقوى يعرف
بافاعيلها وآثارها والمصنف ازاح هذا
الوهم سابقا بوجه خاص
بهذا الموضع واما
ان علم
الانسان بذاته على وجه الانانية وعلمه بغيره على وجه
الهوية وبوجه عام وهو ان العلم بصفة كل شئ من
حيث هى صفة له هو بعد العلم بذلك الشئ فلا يكون
العلم به بكسبا من العلم بصفاته وذاته ... فرجح نسب
كلام المصنف فى الوجوه التى ذكرها الى الاقناع ولا احد

فان ما يدرك ذاته فهو نور مجرد

ذاته وسائر الاشياء من الامور الوجودية كالجسمية
والبدنية
والعضوية والآلية
الاضافية كالنفسية
والناطقية والامور السلبية

وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون جزئه وما تغيب
ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة
تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر
لانها هي الاعضاء الرئيسة يجب بقاؤها بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه البراهين الطبية في المباحث
فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان
الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب لكونه الرئيس
المطلق وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون الحس والحركة
الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب
وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ليست هي المدرك منك والا لما غبت عنه
عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو
ولا امر برزخي والا لما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث
غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم انه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير
غفلة وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزؤها والا لكان مشعورا به وغير مشعور به وهو
والجوهرية اذا كانت كمال مهيتها اي ماهية الذات او يؤخذ عبارة عن سلب الموضوع او المحل
كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل ليست بامر مستقل يكون ذاتك
نفسها اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع
او المحل امر سلبي وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا كما هو راي بعض المشائين وادركت ذاتك
لا بامر زائد كما مر فليست الجوهرية الغائبة عنك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك

ادراك ذاتك وقد وجد فقد علم ان هوية النفس
عين الوجود البسيط والحيوة البسيطة لست
اول عين مفهوميهما لان جميع المفهومات
سواء كانت ذاتية او عرضية
خارجة عن حقيقة الوجود

لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت الّا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك وفيما اى وفى هذا المعنى شاركك كل من ادرك ذاته وانائيته وهو انه لا يجد بعد التفتيش ما به هو هو الّا شيئا مدركا لذاته الّذى هو انائيته ولمّا بيّن ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الّا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك واراد ان يبيّن انّ ادراك الانائية الّذى هو عبارة عن نفس الظّهور هو حقيقة الانائية الّتى هى النّفس لا امر زائد عليها وان زاد الادراك عليها فى مواضع استنتج ممّا تقدّم وقال فالمدركية اى ادراك الانائية اذن ليست بصفة ولا امر زائد اى على ذات المدرك كيف ما كان اى المدرك ولمّا استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زائدة على الانائية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال وليست اى المدركية جزء الانائيتك فيبقى الجزء الاخر مجهولا اذ كان اى الجزء الاخر وراء المدركية والشّاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها ولمّا استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانائية ان يكون ما انت به انت انائيتك الّا اذا تبيّن انّ الشّيئية غير زائدة على المدركية قال فبيّن من هذا الطّريق انّ الشّيئية ليست بزائدة ايضا على الشّاعر اى المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشّاعرية فيكون مجهولة فلا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها فهو اى الشّاعر الّذى هو المدرك لذاته الظّاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظّهور حالا له بل هو نفس الظّاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدّم فى الضّابط الثّانى انّ كلّ نور لنفسه فهو نور محض ولانّ الظّهور حقيقة النّور والّا ظهورها صفته قال ومدركيتك لاشياء اخرى التى هى اظهارها لك

الى انّ التفاوت بالاشد والاضعف ان لم يكن فى نفس طبيعة الوجود فيحتاج الى مميّز فصلى او عرضى وان كان فى نفس طبيعة الوجود فما به الاتفاق عين ما به الامتياز فلا يحتاج الى مميّز آخر لانّ الوجود هو المتعيّن بذاته وله شئون كثيرة وامكان الوجودات هو قصورها

كما وقع فى كلام الحكماء ليس انّ كل وجود ممكني يدخل فى هويّته مفهوم المهيّة بان يكون جنسا له او فصلا ولا انّه يتعلق فى الخارج بالمهيّة تعلق العرض بالموضوع او العكس بل معناه انّ وجود الممكن لمّا كان ناقصا مشوبا بالعدم يلزمه بعض المعانى الامكانية كالجوهرية والجسمية والحيوانية وغيرها هذا اذا كان المنظور اليه حال الوجودات واما اذا كان المنظور اليه حال المهيّات فمعنى كلامهم انّ كل ممكن يكون الوجود زائدة عليه بمعنى انّ كلّ مهيّة وهى كلى فلا يكون

تابع

فان ما يدرك ذاته فهو نور مجرد

تابع لذاته لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية
خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي لذاته وان فرضت
ذاتك انية اي حقيقة موجودة تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها وفي اكثر النسخ تدرك
نفسها فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات تلك الانية مجهولة لان كل ما
يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو مح لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها
التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته الا ما قلنا من انه
نفس الادراك والظهور الروحاني لا شيء آخر يتبعه الادراك واذا اردت ان
يكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان في سياق الكلام
يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا يشرع في الانوار العارضة وانما تميز المجرد
عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم بذاته والعارض
نور لغيره اي قائم به عند ذلك **ضابط** فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة
نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر في
نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم
ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه
لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه
اعني انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا
فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا
فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس عليها فكذا نفوسنا لا تدرك
ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سهو

الوجودات مثال ظهور وجود المعلول بوجود العلة
ظهور نور الارض
اي نور سطحها الظاهر
بضوء الشمس وكذا النور القمر
مثال ظهور الهيئة بالوجود ظهور جرم الشمس
بضوئها على الوجه الذي اشرنا اليه من كونها

هو اثر الله ومنه سمي نور السموات والارض اي اعلاه
ما استفيد لولا النورية التي في الاجسام
للمكاشف ان يكشف ظلمة الجدران
وما تحت الارض وما فوق
السماء ثم قال
فاول موجود
العقل وهو العلم وهو نور الحق ابداعي دار مبدعه النفس

ضابطة النور في الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس ظهورها ايضا زائدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس لها امر زائد عليها فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو لحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهره شيء آخر اي من الانوار وهو ح بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم يقال نور الشمس يظهره ابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس اي الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور في هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ورقائق المتألهين كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك ما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة اخرى تاكيدا للتفهيم وقال عبارة اخرى ليس لك ان تقول انه شيء يلزمه الظهور ويكون ذلك الشيء خفيا في نفسه بل هي نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة وماهية اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسر الادراك به من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون ماهيتك لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي ماهية النفس

296 تتمة حاشية صفحة قبل بل جميع الصور النورية للنفس فانتفت ظلمتها بنور ضوئها فان الصورة اظهر منه لها الطبع الظلمة في اصطلاح العقلاء وعند ليست كذلك ولولا ان الظلمة عبارة عن نور ضعيف ان يدرك وقال ايضا فسر بان النور في جميع [illegible]

لكن فيما ذكرناه غنية للمستبصر وبلغة للسائر في تلقيات سالم الحق والحق هو النور فكن معلوم له نسبة

فلم يبق الا الظهور والنورية فكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك والادراك ههنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا اي المذكور في هذا الفصل احدى الطرائق اي في اثبات المطلوب في بعض النسخ احدى الطرائق وفي نسخة هذا آخر الطريق والاول اولى لانه قد يذكر طرقا اخرى في اثبات هذا المطلوب **حكومة** فان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ونزيد اي على ما قلنا في ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفي بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم يلزم الا ان يكون طعما لنفسه لا غير والنور اذا فرض تجرده يكون نورا لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه اي مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس نورا لنفسه ليلزم الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها ليكون صفة بل ما هيئتها لها فيكون ذاتا هي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا يغيب عن نفسها اعني بالغيبة اي في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها اي بعد الهيولى اعني الذات عن نفسها لامتناع بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غائبة عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة اي في التفسير المذكور الشعور اي بالذات

لم يصح اذ لوكان كذلك فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى عدم الغيبة على ما يقوله

المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة كناية ويجوز

عن الشعور على هذا التقدير وهو نفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم

يرجع اليه عندهم والى نفى التالى اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشئ مجردا

عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور

كان التعريف دوريا التعريف ادراك المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة

وعدم الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل

بالهيئات فهب ان الهيئات منعتها المادة اى عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فالذى

ما الذى منعها اى عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها عن ذاتها

على ما تقدم او ما الذى منعها واعترفوا اى والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا

آخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التى سموها صورا والصور

اذا حصلت فينا ادركناها وليست للهيولى فى نفسها الا شيئية ما مطلقة او جوهرية ما

عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شئ فى حد نفسه اتم بساطة

من الهيولى سيما ان جوهريتها هى سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر

موجود لا فى موضوع مع ان الموجود امر اعتبارى والباقى سلبى خارج عن مهية

الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيئية ما مطلقا مجردا عن المادة

فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التى

فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها اعتبارات عقلية لا وجود

لها فى الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم على رأيهم انه شئ ما او جوهر ما امرا

عقليا

هما العلم والقدرة للنفس الجزئية فيما يتصرف فيه كما ان النفس الجزئية جزئية بين يدى الرحمن وهما العقل الكلى والنفس الفلكية لقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمنين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء تعليقات

عاقلا لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المهية فالمفهوم والالا فكل مهية او مفهوم كلى كالجسمية والفرسية والسوادية وغير ذلك اذا اعتبر فانه من حيث هى هى ليست الا هى ولو كان بهذا المعنى منشاء للعاقلية لكانت الموجودات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجود اضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور

عقليا واذا كان فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول الصّورة فيها
والغرض منه زيادة التّشنيع على مذهبهم والّا فهو خارج عن مقصود الفصل

ثم قال هؤلاء اى المشّاؤن انّ مبدع الكلّ ليس الّا مجرّد الوجود اذ وجوده عندهم
نفس مهيّته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التّخصص انّما هو بالهيئات الجوهريّة كما سبقت وليس شئ اى فى الوجود هو نفس
المهيّة مط بل ثبت وفى بعض النّسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انّه مهيّة او موجود
والهيولى لا يبقى يعنى على رايهم الّا مهيّة ما او وجودا ما فافتقارها الى الصّور ان كان
لنفس كونها موجودا فكان واجب الوجود كذا لكونه موجودا ما تعالى ان يكون كذا
واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة اى المذكورة
فى الهيولى وهى انّه موجود ما فكان يجب ايضا فى الهيولى ان تعرف ذاتها والاشيا
لانّها موجود فبحسب بطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت انّ الّذى يدرك ذاته هو
نور لنفسه وبالعكس وهو انّ كلّ ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النّور
العارض مجرّدا اى عن الموادّ وهى محلّه الّذى عرض له كان ظاهرا فى نفسه لنفسه
مثل النّور المحض فما حقيقته انّه الظّاهر فى نفسه لنفسه وهو النّور المحض حقيقته
حقيقة النّور المفروض مجرّدا فانّ الهو هو ينعكس راسا براس فانّ الّذى فرض مجرّدا
لمّا كان فى الحقيقة كالمحض فيكون المحض فى الحقيقة كالمفروض مجرّد الانعكاس الهو هويّة
على ما لا يخفى

فصل

النّور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه وهو النّور
المحض لاشراقه فى نفس الامر وظهوره لنفسه اى ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها
والى نور فى نفسه وهو لغيره وهو العارض والنّور العارض عرفت انّه نور لغيره

وهو محله فلا يكون نور النفس اى ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق اى الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نور فيه من حيث الجسمية فلا يكون نو[را] في نفسه اى مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اى مدركا لها والحي هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته مجرد ا عن الحوامل حي وكل حي نور محض والغاسق اى الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اى ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هف وان اقتضى البرزخ اى الجسم او غاسق ما اى مظلم ما من حيث هو كذا اى من حيث انه جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه اى في الجسمية او الظلمة ذلك اى الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة اى على ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا يكون حية عالمة واذا ثبت فيستحيل صيرورة الجسم الجماد بسبب هيئة غير حية ولا عالمة

عرفت انه نور لغيره آه يرد عليه ان هذا العارض لا يكون الا ان يكون نور غيره او نورا لغيره فان كان نور غيره فيجب ان يكون ذلك الغير مدركا في الواقع [illegible]

وجود الهيولى عبارة عن قوة الوجود واستعداده ووجود الجسمية للمادة وجود متفرق لا جمعية لها ولهذه جمعية عند العقل لان للعقل ان يدركها واحدة ووجود للعقل [illegible] بجميع اجزائه وجود ادراكي واما الاعراض فلها وجود للقابل ووجود للفاعل فوجودها للقابل الجسماني وجود ضعيف [illegible] للفاعل وجود اقوى ونسبة الاعراض المحسوسة الى القوى الادراكية نسبة الشيء الى فاعله ونسبتها الى موادها سواء كانت المواد آلات تلك القوى ام لا نسبة الشيء الى قابله وهذه النسبة امكانية ضعيفة لانها

حیّا وعالما وایضا لا شکّ انّ الهیئة لیست ظاهرة لنفسها کما سبق من انّ الهیئة ظلمانیّة کانت او نوریّة لا یکون نورا لنفسها لانّ وجودها لغیرها ولیست ظاهرة للبرزخ فانّه غاسق فی نفسه کیف یظهر له شیء اذ لا بدّ لشیء یظهر له شیء ان یکون لنفسه ظهور فی نفسه اذ ظهور الشیء للشیء فرع علی ظهوره فی نفسه فانّه لو لم یکن ظاهرا فی نفسه لا یکون ظاهرا لنفسه ای شاعرا بها واذا لم یکن شاعرا بها لا یکون شاعرا بغیرها فانّ شعور الشیء بغیره فرع علی شعوره بنفسه فانّه لا یشعر بغیره من لا شعور له بذاته علی ما یشهد به الفطرة الصحیحة. فلمّا لم یکن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهیئة ای ظاهرة لنفسها ولا البرزخ للهیئة ولا الهیئة للبرزخ فلا یحصل منهما ای من البرزخ والهیئة ظاهر لنفسه ای مدرک لها والهیئة لمّا لم یکن وجودها الّا لغیرها وهو البرزخ الّذی هو محلّها لم یحصل منها ومن البرزخ شیء قائم بنفسه فانّه انّما یحصل من شیئین شیء قائم بنفسه اذا کان وجود کلّ منهما لذاته لا انّ وجود کلیهما او احدهما لغیره بل القائم منهما ای بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض فی قیام الجوهر بنفسه ولهذا یبقی الجوهر قائما بنفسه مع زوال العرض کالابیض اذا اسودّ فان کان شیء ما مدرکا منهما لذاته فلا یکون ای ذلک المدرک الّا ما له ذاته منها ای الّا الّذی یکون ذاته له من الهیئة والبرزخ لکنّ الّذی ذاته لغیره وهو الهیئة کیف ما کانت یمتنع ان یدرک ذاتها لما سبق فالمدرک الآخر وهو البرزخ لانّ ذاته له اذ لیس هیئة فی الغیر فیکون ذاته لذاته لا للغیر فانّ البرزخ والهیئة شیئان لکلّ ذات وخاصیّة ما لیست للاخری فانّ ذات احدهما له وذات الآخر للآخر لا شیء واحد له ذات واحدة فیمتنع ترکّبهما ذاتین کما ذکرنا ودریت انّه ای البرزخ غیر ظاهر فی نفسه لکونه مظلما واذا لم یکن

بقوم الجسم من الجواب انّ جوهره الجسم هی
الکون
الّذی یحصل
بعد هذا الکون المخصوص
مقوما وکما ان هذا الکون
الثانی وآنا ما لیس بجسم فلا یمتنع ان
یکون وجوده هو بعینه کونها بهذه الصفة بل
یوجب فی اکثر ما لیس بجسم ان یکون وجوده جوهره کالمجرد

ظاهراً في نفسه لا يكون ظاهر النفس واذا لم يكن كذلك لا يكون مدركاً لها ولا لغيرها
وهو المطلوب **ايضاح آخر** اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا
لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمة نقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره
كالنور العارض للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي لجسمها للابصار او كالنور
العارض للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها
وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته
اي ادراكه لها واذا كان شيء اظهر امراً لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهر النفس
اي مدركاً لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره
في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشيء لنفس
ذلك الشيء على ان يصير به اي بذلك الاظهار الشيء ظاهراً عند نفسه اي
مدركاً لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه
على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما ابداً كيف ويستدعي اظهار غيره
نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره نفسه
لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شيء لما تبين
في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى فقال **وايضا**
من طريق آخر لو اظهره اي البرزخ الخافي على نفسه (نفسه) لنفسه عند نفسه شيء بحيث
يدرك نفسه لاظهره النور الذي هو في نفسه ظاهر دون غيره من الهيئات المظلمة
الجسمانية وكان كل برزخ استنار ظاهر النفس اي مدركاً لها فكان حياً وليس كذا
واي خصوص يوخذ وفي بعض النسخ يعرض للبرزخ لهيئات ظلمانية اي بسببها

قوله قدس سره فالبرزخ خفي لنفسه على نفسه اه
البرزخ اذا عني به الجسم بالمعنى الذي هو مادة صدق
انه خفي لنفسه على نفسه وصح ما فرع عليه من انه لا يظهره
شيء فلا يظهره عند نفسه شيء لان الهيولى بالذات لا يدرك
بغيره واما اذا عني به الجسم مطلقا بالمعنى الذي هو جنس
محمول على الانواع فلا يصدق عليه انه خفي في نفسه بل
هو مع اعتبار نفسه مبهمة من حيث هي هي ليست من
هذه الحيثية خفية ولا ظاهرة ايضا في ذاتها فلها امكان
الظهور وامكان الخفاء وقوة الطرفين ونسبة الامكان
الى الوجود والقوة الى الفعلية نسبة النقص الى الكمال
فللجسم اعني جنسه ان يصير ظاهر النفس على نفسه بحسب
نوعه الحيواني ولذا وقع الادراك والفعل في حد الحيوان
بما هو حيوان والنطق والروية في حد الانسان
فافهم فانه من الغوامض
تعليقات

لا يوجب

لا يوجب ان يظهره نور عند نفسه اى لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ

عند نفسه نورا لان الخصوص النورى لما لم يوجب ذلك فالظلمانى بطريق الاولى

ولان الظلمانى لو اوجب ذلك لاوجبه النورى بطريق الاولى وقد بيّنا انه لا يوجبه

ونقرر من جهة اخرى ان ما يظهر بنفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر

غاسق ما لان ظهور الشئ لنفسه يقتضى ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا

لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه

لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون

ظاهر النفس اى مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب **قاعدة** فى ان الجسم

لا يوجِد جسما واذا دريت انك فى نفسك نور مجرد اى عن المادة مدرك لذاتك و

لغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور الجوهرى الحىّ الفاعل ما يقصر

عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ

ولان الايجاد اظهار الشئ واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون

ظاهر النفس مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك

اى الحيوة وامتناعه ممن لا ادراك له **فصل** فى ان اختلاف الانوار

المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما ذهب اليه المشاؤن مستدلين

عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس

لاستوائها فى الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية

دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح واجيب عنه بان ذلك انما كان يلزم عند

اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود وهى الكمال والنقص اما مع اختلافها

في مراتب

فى ان اختلاف الانوار بماذا

بقاء عندها

صارت عقلا بالفعل

دون افعالها واكوانها الطبيعية

حدوثا عند ما تعلقت بالجسم بفعلها

بحسب كونها متعلقة بالجسم انما يكون

بذلك الجسم وفيه والا لكانت عقلا مفارقا

بالقياس الى نفس ذلك الشئ ثم

يمكن للصورة تاثيرها

لمادتها او لموضوعها

في مراتب الوجود فكذا الجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلّية ونقصان الآخر المعلولية فانّ النور التّام علة الوجود النّاقص دون العكس ولئن ذلك ترجيحا بلا مرجح ولمّا كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدّر الفصل بالدّعوى بخلاف ما تقدّم من الفصول وقال النّور كلّه اي سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الّا بالكمال والنّقص وبامور خارجة اي عن الحقيقة النورية لانّ النّور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوّعة كما ذهب اليه المشّاؤن كان مركّبا من اجزاء واقلّها جزءان واليه اشار بقوله فانّه اي فانّ النّور ان كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه كان اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع اي المركّب من الجزئين اللذين هما جسمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النّور من تركّب ما ليس بنور وان كان احدهما نورا والآخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النّور ممّا ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا اذ ذاك فلا يكون الآخر جزءا وقد فرض كذلك هف وان كان لكلّ واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النوريّة وانّما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنّور كلّه جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنّوع بل بالكمال والنّقص وما يجري مجراهما ممّا يفارق به بعض الانوار بعضا وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى

فصل ومن طريق آخر نقول الانوار المجرّدة نفوسا كانت وعقولا لا يختلف في الحقيقة والّا لاختلفت حقائقها

فصل

والفصل المقسم لا يكون معنى الجنس وماهيته

بل يكون وجوده ويقسمه نوعا

خاصا فلو كان له فصل لزم كون الفصل مقرّر المعنى الجنسي وماهيته اذ لا معنى للوجود ولا ماهية له الا نفس الوجود فيكون الفصل المقسم مقوّما

...

تأكيد وتفريع يعني اذا تحققت ما تلونا عليك ان الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد

ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير بل تلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته ...

وليس بجوهر ولا احتاج الى وجود زائد ...

[illegible]

والثبوت بالمعنى المصدرية وان ارید بهاما یراد بلفظ الموجود فلا نزاع فی هذه الاطلاقات کما اراد اهل الله بالکون العالم ومن نور الله عین بصیرته وفهم ما قررنا یعجز عن دفع الشبهة الموردة فی هذه المسئلة والله المستعان وعلیه التکلان تعلیقات

[illegible]

الا ان کدر الضعف والتقدم والتاخر تعلیقات

قوله قدس سره فان کان هو هیئة فی النور المجردة فیه کما تری ان کل معنی غیر الوجود یحتاج فی تحققه العینی الی ما به یوجد والوجود للشیء وان لم یکن من العوارض التی یعرض الاشیاء بعد وجودها الا انه بحسب المفهوم من عوارضها المتباینة الزائدة علیها فی التصور کما مرت الاشارة الیه کیفیته وقد صحته لها تعلیقات

کان کل نور مجرد فیه النوریة التی هی القدر المشترک بین الانوار وغیرها الذی به یتمیز بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلک الغیر الذی به و لیس بنور اما ان یکون هیئة فی النور المجرد او النور المجرد هیئة فیه او کل واحد منهما قائم بذاته فان کان هو هیئة فی النور المجرد فهو خارج عن حقیقته اذ هیئة الشیء لکونها عرضا له لا یحصل فیه الا بعد تحققه مهیة مستقلة فی العقل فیمکن حصولها فیه ح واذا کان کذلک فالحقیقة لا تختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان کان النور المجرد فیه هیئة ای فی ذلک الغیر الظلمانی فلیس ای المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فیه نور عارض و قد فرض نورا مجردا و هو ح وان کان کل واحد منهما قائما بذاته فلیس احدهما محل الاخر و لا الشریک فی المحل ولیس برزخین ممتزجا او یتصلا فلا تعلق لاحدهما بالاخر فالانوار المجردة ای عن المواد الجسمانیة نفوسا کانت و عقولا غیر مختلفة الحقائق

ایضاح اخر فی ان الانوار الالهیة المجردة لا تختلف بالحقیقة علی ما یشعر به سیاق کلامه بل فی ان العقول تدرک ذواتها اذ تبین ای من الابحاث المتقدمة انانیتک التی هی نفسک الناطقة نور مجرد و مدرک لنفسه والانوار المجردة غیر مختلفة الحقائق فیجب ان یکون الکل ای کل الانوار المجردة عقولا کانت او نفوسا مدرکا لذاته اذ ما یجب علی شیء کالنفس الناطقة یجب علی مشارکه فی الحقیقة کالعقل هذا ای المذکور فی هذا الایضاح طریق اخر ای فی اثبات ادراک العقول ذواتها کما ذکرنا و اذا علمت ما سبق اولا یعنی فی الفصل التفصیلی من ان کل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته و مدرک لها استغنیت عن هذه الوجوه

احدها هذا والاخر هو المذكور فى الحكومة من ان الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس **قاعدة** فى بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية نورية كانت او ظلمانية لانها قاصرة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حى مدرك لذاته لانه نور لنفسه **فصل** فى اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا فى مهيته اى محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا فى جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجده لا فى جهة لان معلول ذى الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله وانى يفيد الغاسق النور اى كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس فى جهة والغاسق فى جهة فان كان النور المجرد فاقرا فى تحققه فالى نور قائم اى يكون افتقاره و هكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور اخر مجرد قائم بذاته ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهى الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور اى مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور

بالعرض لا بالذات مثل الهيولى التى هى جوهر عدمى ظلمانى والجسمية التى هى منبع الكثرة والتفرقة لضعف وجودها وقلة نوريتها وهما عادمتان لجميع الشرور والظلمات والهيولى هى الاصل فى العدمية لكونها وهى صادرة من المبدء الفاعل بجهة وجود نورية

يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هى المسماة مهية وهى غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التى يثبت بها المباينة مع الفاعل فهى جهة مسلوبة نحوها عن الفاعل فكيف تنبعث عن الفاعل ولا ينبعث من الشئ ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور فانه من حيث ماتيته من النورية ومباينة من حيث ماتيته منسوب الظلمة فكان الجهة

وهو نور الانوار لانّ جميعها منه والنّور المحيط اى بجميع الانوار لشدّة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنّور القيّوم لانّ قيام الجميع به والنّور المقدّس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتّى الامكان والنّور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى منه وهو النّور القهّار اى لجميع الانوار لشدّة اشراقه وقوّة لمعان نوره الغير المتناهى شدّة وقوّة اذ سائر الانوار المجرّدة العقليّة اشعّة ضعيفة من لمحات اشراق شمسه وتلويحات لمعان برقه غير منفصل عنه بل متّحد به نوعا من الاتّحاد واعتبره باتّحاد نور الكواكب واشعّتها فى النّهار بنور الشّمس وشعاعها والنّور العظيم العالى مشتمل على الكلّ ضرورة اشتمال النّور الاشدّ واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشّمس بنور الكواكب فيصير الانوار كلّها كانّها جوهر واحد لانّها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها ولشدّة نوريّتها وقوّة اشراقها وافراط ظهورها يتجافى عنها الحواسّ وينبو عنها القوى فلا يدركها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام ولمّا فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع فى اثبات وحدانيّته فقدّم عليه مقدّمة وهى قوله وهو الغنىّ المطلق اذ ليس وراءه شىء اى من المراتب العليّة ليفتقر اليه فلا يكون غنيّا مطلقا وهو الّذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيّد الغنىّ بالمطلق لئلّا يكون غنيّا من وجه فقيرا من اخر ولانّ فقر كلّ شىء الى الغنى اولى بالغنى من لا فقره اليه فلو استغنى شىء عن الغنى انتفى عنه ما هو الاولى فكان عادم كمال ومفتقرا الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيّا مطلقا واذا ثبت

ان الغنى المطلق لا يستغنى عنه شئ والّا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الاخر اولا ولعلّه لا يخفى على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكنّ المصنّف لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه اخر وهو قوله ولا يتصوّر وجود نورين مجردين غنيّين فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى من انّ الانوار غير مختلفة الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه اى من الحقيقة النوريّة المجردة لانّ ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يفرض انه لازم للحقيقة اى النّوريّة اذ يشتركان فيه لاشتراكهما فى الحقيقة التى هى ملزوم ذلك الامر ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصّص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما وان خصّص احدهما نفسه او صاحبه فيكونان قبل التخصيص وفى بعض النسخ التخصّص متعيّنين لا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينيّة بدون المخصّص وهو المراد من قوله ولا يتصوّر التعين والاثنينيّة الّا بمخصّص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغنى المطلق فالنّور المجرد الغنى واحد وهو نور الانوار والنّور الاظهر الاقهر الّذى هو نفس الظهور العقلى الشّمسى شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظّاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التّابعة للمعانى الى ان ينتهى الظّهور الى ظهور الاجسام وهيئاتها التى هى اكثف الاشعة الظّهوريّة يحتاج اليه ومنه وجوده ولانّ ندّ الشّئ هو المثل المساوى له من جميع الوجوه ومثل الشّئ هو المشارك له فى حقيقة نوعيّة وليس فى الوجود الّا واجب واحد فلا ندّ له ولا مثل له اى فى شدّة النوريّة ونحوها وهو القاهر لكلّ شئ لشدّة ظهوره

مجهولة الكنه والمشهور انّ هذه الشبهة لا يرد على طريقة المصنف وليس كذلك بل كما يرد على هذه الطريقة فى بادى النظر يرد ايضا على طريقة المصنف لانّ مفهوم النور لكونه بديهى التصور معروضا للكلية والعموم كسائر المفهومات غير حقيقة النور الواجبى المجهول التصور لكنها منه فيه

الوجهة الكبرى للت كلكين بحكا ... سماء وثاقبة التى ملئت حرسا شديدا وشهبا لا يحجب اليه الس الشياطين ولا ايته القاعدون منه مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهابا رصدا الا المطرودون منه الارجاس النفسانيّة والظلمات الروحانيّة بيانه

ظهوره وکمال نوریته ولایقهره ولایقاومه شیء اذ کل قهر وقوة وکمال مستفاد منه

اذ منه بدء کل بادٍ والیه ونبه کل آیب ولا یمکن علی نور الانوار العدم فانه لو کان ممکن العدم

لکان ممکن الوجود ولابد له من مرجح یرجح وجوده علی عدمه لاستحالة الترجیح من غیر مرجح

ولم یترجح تحققه من نفسه علی ما دریت ای فی مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة

من القسم الاول بل بمرجح ای بل یترجح تحققه بمرجح آخر فلم یکن ای نور الانوار غنیاً حقاً

لافتقاره فی ذاته الی غیره فیحتاج الی غنی مطلق هو نور الانوار المنتهی الیه سلسلة الموجودات

الممکنة لوجوب تناهی السلسلة علی ما سبق بیانه وایضاً من طریق آخر بینت انه لا یمکن العدم

علی نور الانوار اذ لو جاز علیه لکان عدمه اما لذاته او لبطلان ما له مدخل فی وجوده کالشرط

او لحصول ما لعدمه مدخل فی وجوده کالموانع والاول باطل لانه لو اقتضی عدم نفسه لما وجد

لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة والیه اشار بقوله الشیء لا یقتضی عدم نفسه والا ما تحقق

وکذا الثانی لانه وحدانی الذات من جمیع الوجوه لا شرط له فی ذاته والا لما کان غنیاً

واذ لا شرط له فلا یتصور علیه العدم بسبب انتفاء شرطه والیه اشار بقوله ونور الانوار وحدانی

لا شرط له فی ذاته وکذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتیاج الکل الیه لکونه واجباً

وغنیاً ولا موضوع له ولا مساوی فی القوة یماثله فلا ضد له علی اصطلاح الحکیم لتوقفه

علی الموضوع لان الضد عندهم هما الذاتان الوجودیتان المتعاقبتان علی موضوع

واحد وبینهما غایة الخلاف ولا علی اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوی

فی القوة المانع له والیه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا

ضد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفیا فهو قیوم

دائم لقیامه بذاته ازلاً وابداً وقیام جمیع الموجودات به ولا یلحق نور الانوار هیئة ما نوریة

کانت

٣٠٩ قوله قدس سره ولا یلحق نور الانوار هیئة ما

اراد ان یشیر الی

نفی الصفات الزائدة

عن ذاته تعالی وقسمها اولاً الی نوریة

وظلمانیة واراد من النوریة الصفات الکمالیة

الحقیقیة کالعلم والقدرة والارادة ومن الظلمانیة

الصفات التغیریة کالتحیز والسکون والحرکة ونحوها

وتحقیق ذلک ان الدال علی نفی کل منها عن الباری تعالی وجوداً ووجه التحقیق

ثم اشار الی نفی کل صنف من الصفات الکمالیة مفهوماً ومعنی

اعلم ان لکل صنف منها نفی عن ذاته ان مفهوماً لکان من المشکلات

ان السبب نفی کل صنف البسیط بحسب المفهوم وان یکون ما یوجد ولا

هناک لیس النقص بل کما ینتفی عنه بحسب ما بالاعتبار کالنفی لیس الا

بصفاته ولا ابعاضاً انضافه بما ینتفی الذات لیس الا النسب ووجوده

متغایرة متغایرة لوجود الذات والعلم والقدرة والنقص تعالی وجوده

تعالی عن التشبیه والنقص وعن صفات الکمالیة بحسب وجوده وصفاته

الذی هو ذاته بعینه فلا صفات والفرق بین ذاته وصفاته والوجود

والانفعال والاختلاف جهتی قبول والتحیز والوجود والواجب

بل الفرق بین الوجود والمهیة والمهیة ینفک عن الواجب لا ماهیة

متغایرة عن وجوده بجهة من الجهات لانه انیة صرفة

انجبست عنه الانیات کلها فکان الوجود

فی کل شیء موجود فی نفسه من حیث

نفسه والمهیة لیست موجودة

من حیث نفسها

بل من حیث

وجوده لکن تلک صفات الحق واسمائه الحسنی موجودات لا

من حیث مفهوماتها بل من حیث وجود الحق الاول

فافهم هذا الموضع فانه من مزال الاقدام

تعلیقات

كانت او ظلمانيّة ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه اى من الصفات الحقيقيّة دون الاضافيّة والسلبيّة والاعتباريّة امّا اجمالا فلانّ الهيئة الظلمانيّة لو كانت فيه اى حالة فى ذاته للزم ان يكون له فى حقيقته نفسه جهة ظلمانيّة توجبها اى يقتضى حلول تلك الهيئة العرضيّة الظّلمانيّة فى ذاته فيتركب اى نور الانوار من جهة نوريّة ومن جهة ظلمانيّة فليس بنور محض والمقدّر خلافه هف والهيئة النوريّة لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار ان استنار بهيئة فكان ذاته الغنيّة مستنيرة بالنور الفاقر العارض الّذى اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نوريّة وهو مح وهذا ظاهر غنى عن الشّرح اجمالا الخ فانّ الهيئة النّوريّة لا تحلّ فى ذاته هو وانّ المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اى ذات المنير وهو الهيئة النوريّة العرضيّة انور من ذاته اى ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا نور انور من نور الانوار

طريق اخر تفصيلىّ فى انّ نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقرّرة فى ذاته لانّ تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة لواجب اخر لذلك بعينه ولا الممكن والّا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لا انتهاء كلّ الممكنات فى سلسلة الحاجة اليه وهو بيّن الاستحالة بل يكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثّلثة الاول لم يتعرّض لها المصنّف وتعرّض للرّابع فقال هو انّ نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول امّا لانّ فعل الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل لا يكون فى غيره واما لانّ الفاعل قد يكون علّة تامّة للمقبول وينتجان من الشكل الثانى انّ

فى الاعيان وكذا اخذهما اثنين معين فى مرتبة واحدة توجب وجد المعلول فى مرتبة العلّة والعلّة فى مرتبة المعلول و كلاهما باطل وايضا يلزم عند ذلك اعتبار حيثيّة واحدة مرتين وهو ممتنع كتكرار اجزاء شئ واحد لانّ جهة وجود المعلول بعينه حاصلة من جهة وجود العلّة بعينها لانها تمام المعلول فاذا اخذ وجود المعلول مع وجود العلّة كانّهما شئ واحد فقد اخذ الشئ الواحد من حيث هو واحد مرتين بل المعلول عند العلّة كلا شئ عند شئ فكذلك القول فى زيادة الصّفة فالوجه كان تعليقات

من حيثيّة اى قابلة فاعلة لانّ البسيط عنه وفيه شئ واحد بل اقول كثير مركب له وحدة طبيعيّة ايضا اذا كان له لازم من جهة كونه امرا واحدا كان ذاته بالنسبة اليه قابلا وفاعلا بجهة واحدة وليس لاحد ان يقول انّ اقتضاء الاربعة مثلا الزوجيّة بجهة وقبولها بجهة اخرى اذ الاربعة باى جهة اخذت يلزمها الزوجيّة ولهذا ذهبت اقوام المعلم الاول الى انّ صور المعلومات فى العلم التفصيلى متاخرة عن ذاته تعالى وانه به على ترتيب سببى ومسببى لانها لوازم الاول تعالى ولوازم الشئ تكون عنه وفيه بجهة واحدة والاولى ان يرجع الى الوجه الثانى منه انّ معطى الكمال بذاته اولى بذلك الكمال

جهة

جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت الجهتان واحدة ولما صارتا اثنتين لاستحالة صيرورة شئ غير ذي جزئين وغير قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل كان كل قابل لما قبل فاعلا اى فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اى قابلا لما فعل بنفس الفعل من غير احتياج الى شئ آخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان نقل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا في موضع فلا يصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنتان وان لم يبق احدهما او كلتاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا باتصال او امتزاج كمائين او ماء ولبن او يتبدل جزئي شئ (جزئين من شئ آخر) وبقاء الآخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اى في نور الانوار على هذا التقدير جهة يقتضي الفعل و(اخرى) جهة يقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان تكونا داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين او واحد منهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هف

ولما

ولمّا نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشّائين اراد ان ينفيهما بطريق آخر فقال
ثمّ الجهتان ايّ ليس كلّ واحد منهما نورا غنيّا اذ لا نورين غنيّين في الوجود ولا
احدهما غنيّ والآخر نور فقير لانّ الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام اى
السّابق اليه من انّ علته امّا الذّات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو
مستقلّ فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف
المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانيّة لانّه يعود هذا الكلام
بعينه ايضا من انّ مفيد الهيئة الذّات او غيرها الى آخره ولا ان يكون احدهما
جوهرا غاسقا والآخر نورا مجرّدا فيكون كلّ واحد غير متعلّق بالآخر فلا يكون
اى الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار ايضا كالنّور الفقير المستقلّ هف فثبت
انّ نور الانوار مجرّد عمّا سواه اى من جميع الموادّ والبرازخ والهيئات والصّفات
لا ينضمّ اليه شيء ما وفي بعض النّسخ ولا ينضمّ اليه شيء ما من الهيئات وان كانت نوريّة
والّا استنار بها وكان في الوجود انور منه لانّ النّير انور من المستنير مع انّه لا انور منه
لانّه نور الانوار والنّور المحض المطلق الّذى لا يتخصّص بشيء من الاشياء وما عداه لمعة
من لمعات انواره وشرر من شرار ناره ولا يتصوّر ان يكون ابهى منه لانّه احسن الاشياء
واجلها واتمّها واكملها ولمّا رجع حاصل علم الشّيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو
النّوريّة المحضة الّتى لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار
حيّ وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك في كلّ نور مجرّد انّ
ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزّائدين على نفس الذّات واعلم انّ الّذى نفينا
عن الواجب من الصّفات هي الحقيقيّة دون الاضافيّة والسّلبيّة والاعتباريّة

واما

قوله قدّس سرّه فثبت انّ نور الانوار مجرّد عمّا سواه لا ينضمّ اليه شيء ما اه الّذى افاده البرهان على انّ ذاته تعالى تامّ الحقيقة غنيّ عن ما سواه لا يحقد شيء يوجب تغيّره او انفعاله عنه وكلّ ما يلزمه من المعاني والمعقولات فهي لم تلحقه من جهة غيره حتّى ينفعل او يتجدّد عليه حال لم يكن فهي ينضمّ اليه من ذاته وينبعث بذاته ويكون وجودها بعد وجود ذاته والّا فالوجود كلّه منه وله على التّرتيب الابسط فالابسط والجميع صادرة منه قائمة به راجعة اليه من غير ان ينفعل ذاته او يتكثّر تعالى عنه علوّا كبيرا تعليقة

قوله ولا يتصوّر ان يكون ابهى منه اه لانّ كلّ بهاء وخيريّة هو ضرب من الوجود ومبدء الوجود كلّه هو واجب الوجود فكلّ بهاء وشرف رشح من ظلّ وجوده فلا يتصوّر ما هو ابهى منه والّا لكان اولى بان يكون مبدء الوجود كلّه وايضا لو كان فوقه كمال آخر لكانت فيه جهة عدميّة فيكون معلولا لغيره فلم يكن منتهى سلسلة الممكنات هذا خلف تعليقة

واما الاضافية فهى من جملة المقولات العرضية التى هى من امّهات العوالى ولا يجوز عليها منها غيرها لانّها غير متقرّرة فى ذوات الاشياء ولا بتغيّر بتغيّرها فى الذات المضافة شئ يتعلق بفعل وانفعال ومثالها فى الواجب المبدئية والعلّية والمبدعيّة واعتبر عدم تقرّرها فى الذات بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما فى محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغيّر فى ذاتك فلا يحتاج الاضافة وتغيّرها الى قبول وتغيّر فى ذات الشئ المضاف فلا يستمر برهان نفى اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالى وهى الكمّ والكيف والحركة اذا اتّصف الواجب بشئ منها لزم من اتّصافه بشئ من المحالات المذكورة فلم صفات اضافية وانّما يصحّ عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هى فى نفسها كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلّها فانّ الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا فى البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية فانّ هذه كلّها امّا سلوب لعوارض كالقدوسية وامّا سلوب لقسمة كالفردية والاحدية وامّا اعتبارات لا وجود لها فى الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهى فى حكم الامور السلبية فى كونها لا تخل بوحدانيته نعم تمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له وممّا يجب ان تعلم وتحقّقه انّه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة

في حدانيته تعم

الحكماء قد جوزوا تبدل الاضافات عليه كذا اضعف اليه والحق ان التجدد ولو فى الاضافة مستحيل عليه وهذه التجددات والتغيرات فى الوجود انما هى للاشياء بحسب انفسها وبقياس بعضها الى البعض

...

نقول لكل واحد من موجودات العالم انّه معلومه ومقدوره ومراده وفيض جوده من غير ان يثبت فيه تعالى شئ فكذا ايضا نصف بوجه بالعلم والجود والارادة والقدرة وان كان احديا فردا

ثم لا يخفى على المتعمق فى الحكمة ان تحقق هذا المعنى على القول باعتبارية الوجود كما هو راى المصنف مشكل جدا

تعليقات

هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والاسلوب كذلك بل الرسلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره

المقالة الثانية في ترتيب الوجود

وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول **فصل** في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان اي الغير جوهرها اي جوهر الظلمات وهيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان وعرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا الجهة هذا الاقتضاء غير جهة ذلك فانا نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فاذا كانت اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضي ان يكون لواحدها من العلة

وشوب الظلمات وكتب الشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله في طلب البرهان على هذا المطلب لو كان الحقيقي يصدر الا ب كما يصدر ب كان يصدر الا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين

بعض الصبيان اقول كان هذا المعترض المتمنطق عند الشيخ الرئيس مع عظم شانه ما فهم معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشيء وكون خصوصية المعلول مستفادة من خصوصية علته المفيضة فقد تقرر ان معنى كون الشيء عنه ا غير معنى كون الشيء بحيث يجب عنه ب وكان ان ب يصدق عليه لا ا فيصدق على صدور ب لا صدور ا وكذا على صدور ب من حيث صدور ب انه لا صدور ا فلو كان صدور ا وب شيئا واحدا من جهة واحدة كان ذاته غير ذاته واما النقض بان الشيء الواحد قد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يتصف باشياء كثيرة فالجواب ان اتصاف الشيء بالشيء

ما ليس للآخر فما يكون واحد منهما غير الآخر ونحن انّما يتكثّر افعالنا لتكثّر ارادتنا واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل عنّا الّا شئ واحد مع تكثّر الجهات فينا فكيف من الجهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بدّ من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وهو مح لانّ جهتي الاقتضائين امّا ان يكونا لازمتين له او مقوّمتين او الواحدة منهما مقوّمة والاخرى لازمة وعلى التقدیرات يلزم تركّب ذات الواحد الحقيقي امّا على الثّاني والثّالث فواضح وامّا على الاوّل فلعود الكلام الى اللّازمين انّهما لا يصدران عن الواحد الحقيقي الّا من جهتين مختلفتين ايضا فامّا ان يتسلسل ذلك الى غير النّهاية وهو مح كما علمت او ينتهي الى جهتين هما من مقوّماته فذاته اي ذات نور الانوار التي هو الواحد الحقيقي يصير مركّبة ممّا يوجب النّور ويوجب الظلمة وقد تبيّن لك استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولمّا استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا توسّط نور لانّ الممكن الاخسّ لا يوجد الّا والممكن الاشرف قد وجد اوّلا لما سيجئ تحقيقه في هذه المقالة اضرب عن هذا الدّليل مشيرا الى دليل آخر اعمّ واسطة منا ولا من الاوّل بقوله بل الظلمات لا تحصل منه اي من نور الانوار بغير وسط واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا ثمّ اشار الى دليل آخر بقوله وايضا النّور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النّور على ما يشهد به الفطرة الصّحيحة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولمّا كان المطلوب بيان امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودلّ الدّليل الاوّل على امتناع صدور النّور والظلمة والثّاني والثّالث على امتناع

السواد
في نفسه رفع
الحركة والّا لكان من
نقيض السواد نقيض رفع الحركة

حاصله بانه لا فرق بين النقيض بالمواطاة
والنقيض بالاشتقاق في الواحد الحقيقي
اذا صدر عنه اثنان وبيانه انّ
الشئ اذا اتّصف بشيئين
كالرسم والتصف
بلا اعتبار

صدورهما وصدور ظلمتين ايضا. استدل على امتناع صدور نورين بقوله ولا
يحصل منه اى من نور الانوار نوران فان احدهما غير الآخر اذ لو كان عينه لما كان
الصادر شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما غير اقتضاء الآخر ولان اختلاف
الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان
ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع
التس فقيه اى فى نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط ما فى
الموجودات وهذا اى هذا البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل
شيئين منه كيف كانا اى سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر
ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا فى نورين وظلمتين
لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر قال وفى التفصيل نقول
لابد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة
او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرضى غير متفق فيهما اذ لو
اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولابد ايضا
ان يشتركا فى شئ كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام
الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران
متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى فيلزم جهتان فى ذاته لما مر غير
مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشئ الواحد
يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذى ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد
السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب من الواحد

الّا واحد ولا یقبل الّا واحد ولا یوصف الّا بواحد والجواب انّ سلب الشیٔ عن الشیٔ وقبول الشیٔ للشیٔ واتصاف الشیٔ بالشیٔ امور لا یلزم الواحد من حیث هو واحد بل یفتقر الی تحقق امور اخر کالمسلوب والمقبول والوصف ولا ینقض هذا بان الصدور لا یتحقق الّا بصادر وما صدر عنه اذ لا نعنی بالصدور ههنا المعنی الاضافی بین العلّة والمعلول من حیث یکونان معا بل کون العلّة بحیث یصدر عنها المعلول فانّه بهذا المعنی یتقدّم علی المعلول ثمّ علی الاضافة بینه وبین العلّة

فصل فی بیان انّ اوّل صادر من نور الانوار نور مجرّد واحد

وان فرض وجود ظلمة ای من نور الانوار فلا یحصل منه معها نور والّا تعددت جهاته علی ما سبق والانوار المجردة المدرکة والعارضة کثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لکانت واحدة لامتناع صدور غیرها معها ولذلک قال وما وجد غیرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخسّ لکون العلّة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها علی الانوار کما ستبیّن فی قاعدة امکان الاشرف ومنه یعلم استحالة ان یکون الصادر الاوّل ظلمة والوجود یشهد ببطلانه فنور الانوار لمّا لم یتصوّر ان یحصل منه علی وحدته کثرة وفی بعض النسخ کثیر ولا امکان لحصول من غاسق ای جوهر مظلم او هیئة ای عرض مظلم ولا نورین وفی بعض النسخ ولا نورین وهذا اولی لکونه معطوفا علی الاقرب وهو ظلمة والاوّل معطوف علی کثرة وفیه بعد للتوسط قوله ولا امکان فاوّل ما یحصل منه نور مجرّد واحد هو المسمّی عند بعض الاوائل بالعنصر الاوّل لانه اصل ماعداه من الممکنات لانّ ماعداه معلول له وعند المشائین عقل الکلّ امّا لانّه

قوله قدس سره وان فرض وجود ظلمة الی آخره لمّا بیّن انّ اوّل الصوادر یجب ان یکون احدیّ الذات والهویة اراد ان یبیّن انّ هذا الصادر لا یمکن ان یکون الّا جوهرا نوریا اذ لو صدر عنه جوهر مظلم کالجسم فینسدّ باب الصنع والایجاد لغیره من الانوار المجردة والظلمات [illegible] والعرضیة والظلمات الجوهریة والعرضیة عن نور الانوار بلا واسطة او بوسائط [illegible] سواء کان بوسط او بغیر وسط [illegible] لکان صدورها [illegible] فلا [illegible] ان کان ذلک الشیٔ [illegible] کما سیتبیّن فی قاعدة الامکان الاشرف [illegible] لانّ غیره لا یوجد الّا بسبب [illegible] الاشرف [illegible] کون اوّل الصوادر ظلمة [illegible] فالکلّ محال [illegible] قوله فاوّل ما یحصل منه نور مجرّد [illegible] صادرة [illegible] قال [illegible] انّ اوّل الصوادر [illegible] یجب ان یکون واحدا مستقل الوجود [illegible] التأثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتأثیر فی الهیولی واستقلال التأثیر فی الصورة والنفس لانّ النفس جسمانیة فی الفعل واستقلال الوجود فی العرض تعلیقات

عقل لجملة العالم واما الاثر فى المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمكن اى هذا النور المجرد عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهتا نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه للمحال فلا حاجة الى تكراره وهذا مع ما برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق وانما هى نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة وخارج عن التميز الفصلى والعرضى فاذا التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذى حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال كما هو الحال فى نور الشمس وشعاعها فالانوار المجردة حكمها هكذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهى الى نور الانوار الغير المتناهى كمالا واشراقا بخلاف النور الذى هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرهما من الانوار اليه كنسبة الاجسام المشفة التى لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العارضة اى للاجسام قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده اى لقبول الانوار العرضية كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن الـ.

او بعده من ايجاب تحقق انوار عقلية غير متناهية بين كل حاصرين والذى استند اليه فى دفع هذا الاشكال هو ان كل واحد من الانوار العقلية ليس محدودا فى حد غير منقسم فرضا بل كل منها ذو سعة فى الرحمة الوجودية محتوية على مراتب غير متناهية بالقوة بل لكل منها جهتان فى الكمال والنقص

العقلية بعد وجود الاول بث هذه الآثار المختلفة كالافلاك وما فيها وما تحتها فيجب لكل اثر وضع مخصوص بث قوة فاعلية مخصوصة بازائها وبحسب اختلافه يكون اختلافها ثم الفلك الاعظم جرم متناهى القوة بشدة فيعطى قدر ما يفتقر اليه وجوده من الوجود فيثبت له قوة عقلية وهكذا فى غيرها من الكرات والاجرام الكلية حسبما يقتضيه علم الهيئة والرصد من الكثرة فيثبت عدد القاهرات ومن ههنا علم ان العقول حيث كان من حيث مبتدى الاجرام لا قبلها وعددها على عدد الاجرام الفلكية او عدد الاجرام النوعية على اختلاف المذهبين

وجودا
وانها كالا
ولهذا قال والنور
المجرد لاقابل له فاوراء نور
الانوار كماله ونقصه يكون بسببه رتبة

فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله من الشمس اكمل مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس تقديره او كارض يقبل النور من الشمس والسراج وما ينعكس من الزجاج على الارض اي على تلك الارض من شعاع الشمس وله تقدير اخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله وبين ان الارض بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحائط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فان فيه بعد لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا التفاوت المفيدين هيهنا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصا بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبج وهو الخرز الاسود فارسي معرب والارض فان الذي يقبل البلور او الشبج مثلا اتم اي مما يقبله الارض من شعاعها والنور المجرد اي عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما وراء نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون بسبب رتبته فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكل ما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شيء فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية والمبدء والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا

وقال

وقال **سؤال** المهية النورية من حيث هى لا يقتضى الكمال والا كان لكل نور
كمال نور الانوار فتخصصها اى تخصص المهية النورية بنور النور وهو كمال النورية
ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص تلك المهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار
ثم اجاب عنه وقال **الجواب** هى اى المهية النورية كلية ذهنية لانها ليست
فى الاعيان ولا وجود لها الا فى الاذهان وهى من حيث هى كذلك لا يتخصص نفسها
بخارج اى بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما فى الخارج مركبا من المهية والخارجى
لامتناع ان يخرج ما فى الاذهان بعينه الى ما فى الاعيان وما فى العين شئ واحد ليس
اصله هو تلك المهية وكمال وهو الامر الخارجى الذى تخصصت المهية به فى العين
يعنى كمال نور الانوار بل الكمالية هى نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج
مهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة
وان كانت ايضا غير زائدة على ذواتها النورية فهى معلولة فيحتاج كمالاتها التى
هى نفس ذواتها مع هيأتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من
العدم الى الوجود وللذهنى اى وللامر الذهنى كالمهية مثلا اعتبارات ككونها
مشتركة فيما بين كثيرين لا يتصور على العين اى الامر الخارجى لانه جزئى يمتنع
حمله على كثيرين وما قيل ان القائم بذاته اى الجوهر جسمانيا كان او روحانيا
لا يقبل الكمال والنقص اى الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه
من انه تحكم خيالى لا تحكم عقلى وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص
ولما اطلق الكلام فى قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر
ان يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدلت

دفع شبهة هذا السؤال اما ان مقدار الصغير والكبير اشتراكه فى المقدار المطلق وان المقدار المطلق غير مشروط فيه الكمال والنقص فصحيح ولكن هذا بحسب الامر الذهنى وليس سواء ما فى الذهن وما فى العين فليس فى الاعيان اصل مقدار وكمال ونقصان بل كاليته

...

القول بان للمهية صورة فى الذهن وصورة فى العين واحد بها عين الاخرى فى اعتبارات الوجود الذهنى ككون المهية كلية او ذاتية او عرضية او جنسا او نوعا او فصلا لكن هذا القول لا يدفع السؤال اذ اورد على حال المهية بما هى هى لا باعتبار كونها الذهنى ولا باعتبار كونها العينى لان لازم المهية مطرد فى جميع افرادها الذهنية والخارجية فلو قيل ان المهية النورية بما هى تلك المهية مع قطع النظر عن وجودها فى الذهن او فى الخارج لا يخلو اما ان يقتضى الكمال الواجبى

في ترتيب الوجود

ماقال وقال بلى اى ما ذكرت هو حكم نور الانوار المجردة لا مطلق الانوار
اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت بينها
من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار
على النور الاول اكمل من الفائض من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض
في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول حاصل بنور الانوار
واحد هو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض
النسخ بعض الفهلوة بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق
من الموجودات بهمن ثم اردیبهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم
مرداد وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من
الاول شئ وراهم زرادشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية
فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره غنى بالاول
لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور الانوار ليس بان
ينفصل منه شئ فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام
لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد
وتعالى اى ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اى عن خواص الاجرام ولا بان
ينتقل عنه شئ اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له لينفصل منه
جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيئات لا ينتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على
الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال
كما في شعاع الشمس او ليحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله

وعلمت

قوله قدس سره فالنور الاقرب فقير في نفسه غنى بالاول اقول
تصور هذا الفقر وهذا الغنى لا يخلو عن صعوبة
عند من كان المجعول بالذات جعلا بسيطا عنده
نفس هوية المعلول بلا ماهية كما عند المصنف اذ كل ما له
[illegible]
يقول بالهيئة الكلية في الانوار العقلية والنفسية بل
الحسية ايضا واعلم ان هذا الفقر ضرب من
الاستهلاك الذاتي والطمس والفناء
وهو اشد مراتب الفقر
حيث لا حضور
في الفقر
رتبة وجودية بحسب نفسه الا بغيره وهذا الغنى اجل مراتب
الغنى حيث حصل بالواجب جل ذكره وفيه سر التوحيد
تعليقات

المقالة الثانية

وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس اى حصوله منها ليس الا على انه موجود به فحسب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها او توسط جرم شفاف بينهما افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا فى حصول الشعاع وهو نور جسمانى عارض فهكذا ينبغى ان تعرف فى كل نور شارق اى فى حصول كل نور عقلى عارض او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهى النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له وح يحصل له اشراق عقلى وهيئة نورية فى ذاته للاستعداد المقتضى لذلك وان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما فى علته يقتضى ظهوره فح يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب **فصل** فى احكام هذه البرازخ اى الاجسام وابتدء باحكام محدد الجهات من حيث انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمى فقال واعلم ان للاشارات وهى امتدادات

قوله ره فهكذا ينبغى ان يعرف فى كل نور شارق عارض او مجرد آه اقول ليس فى الانوار العقلية هيئة نورية وصفة وجودية زائدة على حقيقتها الوجودية واردة عليها من خارج بل ان كانت [illegible]

فيضانه منه على جهة الفاعلية دون غيرها وسيأتى زيادة ايضاح تحقيقات

تاخذ من المشیر الی المشار الیه فی جمیع الجوانب کالیمین والیسار والقدّام
والخلف والفوق والتحت غایات یتوجّه نحوها الاجسام بالحرکة ویتناولها
الاشارة الحسّیة بانّها هنا او هناك بخلاف العقلیّة فانّها لا یمکن فیها ذلك
وانّه ان لم یکن برزخ ای جسم واحد غیر متالّف من اجسام مختلفة علی ما یظهر من
الاستدلال علیه محیط بجمیع البرازخ غیر قابل للانفکاك ای الانفصال بالفعل
وقد بیّن لك فی بیان امتناع ترکّب سلسلة غیر متناهیة من مترتّبات مجتمعة
کیف ما کانت تناهی المترتّبات المجتمعة الجرمیّة کالامتدادات الجسمیّة الغیر
المتناهیة والاجسام المحیطة بعضها ببعض الی غیر النّهایة وغیرها ای وغیر الجرمیّة
کالمترتّبات المجتمعة العقلیّة لکانت الحرکة ای التی توجّه الجسم بها نحو الجهة
والاشارة ای التی تناولت الجهة بانّها هنا او هناك عند عبورها وخروجها
عن جمیع الاجسام واقعة الی لا شئ والعدم لا یتصوّر الاشارة الیه وهو
ظاهر ولان یتوجّه الجسم نحوه بالحرکة امّا بیان الشّرطیّة فلانّ المحدّد المحیط اذا
لم یکن جسما بسیطا غیر منقسم بالفعل فامّا ان یکون منقسما بالفعل او مرکّبا وایّا ما کان
والیه الاشارة بقوله وسواء کان ای ذلك البرزخ الّذی هو المحدّد محیطا بالکلّ
قابلا للانفصال او برازخ ای او کان ذلك المحدّد برازخ کثیرة متالّفة اجتمعت
وترکّبت فصارت ایّاه فیلزم وقوع الحرکة والاشارة الی لا شئ قالوا امّا علی
التقدیر الاوّل فلاستحالة حرکة اجزاء المحدّد المحیط بالکلّ عند الانفصال
بالفعل الی جهة السّفل لانّ حشو المحدّد ملاء فلا یمکن ان ینفذ فیه شئ فیتحرّك
الاجزاء بالضّرورة الی جهة العلو ویلزم ما ذکرنا وبعبارة اخری کلّ ما ینقسم

بالفعل

ای ذلك بحسب البرهان
الدّال علی تناهی الابعاد
وفسّر الشّارح الاشارة بالامتداد
الآخذ من المشیر المنتهی الی المشار الیه وهی
فی الحقیقة تخیّل هذا الامتداد لا نفسه لکنّه اطلق
علیه تسامحا والجهة هی نهایة هذا الامتداد وهی ست

[illegible]

قوله لکانت الحرکة والاشارة اه المراد من هذه الحرکة هی
المستقیمة الاینیّة ومن الاشارة الحسّیة والفرق
بین الحرکة والاشارة کالفرق بین الخارج
والوهم فانّ الحرکة قصد
خارجی والاشارة
حرکة وهمیّة احدثها القوّة الوهمیّة تعلیقاتی

بالفعل ففي حال الانقسام لابدّ من حركة احد الجزئين عن الآخر وح امّا ان يكون وراء المحدّد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدّد المفروض جهة هي الغاية في تلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع انّ احد جزئيها يتحرّك عن الآخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى صوب لانّ التقدير انّ الجهة المقسمة اعني المحدّد هي منتهى الاصواب هف وفيهما نظر لانّا لا نسلم امتناع نفوذ شئ في الملاء الذي هو حشو المحدّد ولا لزوم كون حركة احد الجزئين وراء المحدّد لا يكون لا الى صوب وامّا على الثاني فلقوله فانّ كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركّب منها المحدّد وان فرض انّه غير ممكن ان ينفصل فلابدّ من ان يكون مؤتلفة والّا لما حصل منها المحدّد واذا كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن تألّفها اذ لو امتنع تألّفها لما حصل منها مركّب وانقسامها لانّ كل ما هو ممكن الايتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق يستدعي حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل فيقع الحركة الى لا شئ ولا صوب لا لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت لما مرّ فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما سبق من المنظور بل لانّ الحركة امّا ان يكون الى جهة او لا فان كانت حركة لاجزاء المحدّد الى جهة فيكون الجهة متحدّدة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شئ ولا صوب وهو محال واستحالته غنيّ عن الشرح وايضا لا يجوز تركّب المحدّد من اجزاء من اجسام مختلفة لانّ المختلفة واليه الاشارة بقوله والمختلفة اي التي تركّب منها المحدّد لابدّ من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا اي قبل

التركيب فاذا استعد للتركيب وجب تحركها عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب وذلك بوجوب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما يكون ذا حلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها وهو محال فان قيل انه لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الجزء مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تالف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط يحصل جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ لا اجزاء مادية له فيحتاج الى حصوله في حيزه اولا ثم الى حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فيتاخر عنه واليه الاشارة بقوله ثم يتجزى اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة فلابد من المحيط الغير المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه الفرضية التي بحسبها الوضع بسببها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلافا في اجزاء المحدد

المقالة الثانية

الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو مح واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هما جهتان لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا او بالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احدهما اولى من الاخرى ولا بد وان يكون تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والا لم يتناولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احدهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يتحدد الا مايقرب منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديده اياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه الذي يتحدد بمحيطه ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه نفسه اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة علو والبعض الاخر جهة سفل فانه واحد متشابه اي متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى وح لا يحصل

الوجه الثاني يتحدد واحد من الجهتين ولم يتحدد الاخرى

فبقي ان يكون ...

الاحاطة وذلك اما ان يكون

بافتراض ... في سطح واحد فكان ...

باختلاف ... في النوع مختلفين بالحد

والتالي محال والمقدم مثله ...

فرضنا اختصاصه به بعض والكلام عائد الى ذلك الجسم فهو اما مباين لما فرضنا اولا يختص منه في جانب فغاد سبب الاختصاص وان لم يكن طلبه لكونه مباينا ... لسائر الجوانب فلم يكن التحديد بهذا الجسم بل بجسم لا يختص بجانب دون جانب منه الاول والمفروض خلافه بقي وان كان احدهما محيطا بالاخر وكان التضاد في وضع الجهتين على سبيل المحيط والمركز فلفي الجسم الواحد المحيط لتحديد الطرفين لان الاحاطة يثبت المركز فيثبت

من نفسه الّا جهة واحدة وهو العلو وكلّ ما قرب منه فهو العالى ولانّ السّفل
هو ما يكون فى غاية البعد عن العلو فاذا لا يكون الاسفل الّا فى غاية البعد عنه
وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط
بجميع الاجسام ابداعى حصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل وان كانت
له اجزاء بالقوّة والفرض غير متشابهة مختلفة بالعلو والسّفل قبل تعيّن المركز
وامّا بعد تعيّنه فلا شكّ فى علويّة بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما فى فوقيّة
احد سطحيه ومنه يظهر انّ قول المتشابه النسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما
صرّح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدّد نفس جهة العلو لا محيطه
استدلّ على انّ المحدّد لا ينقسم بما استدلّ به الحكماء على انّ الجهة لا تنقسم فقال
وممّا يدلّ على انّ ما منه الجهة اى المحدّد المفروض انّه هو لا غير اى الّذى فرض انّ
ما منه الجهة هو لا غير معه ممّا لا مدخل له فى الجهة لا ينقسم انّ المتحرّك الى فوق
لو قسم اى المحدّد ونفذ فيه فامّا ان يتحرّك بعد عبور اقرب جزء الى فوق وحينئذ
لا يكون الفوق الّا الجزء الابعد او يتحرّك من فوق فلا يكون جهة الفوق الّا من الجزء
الاقرب فعلى التقديرين يصير لمة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة فيكون الجزء
الآخر لا مدخل له وكلامنا فى عين ما منه الجهة الّذى لا ياخذ معه ما لا مدخل
له فى الجهة قال فى المطارحات ولقائل ان يقول هذه الحجّة ان دلّت على امتناع
انقسام المحدّد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانّها غاية السفل فاذا وصل
اليها المتحرّك وعبر اقرب الجزئين امّا ان يقال يتحرّك بعد الى اسفل او عنه وعلى
كلا التقديرين يصير احد جزئى الارض سفلا لا كلّها وكان كلّها غاية

السّفل

[illegible]

السّفل لانّ لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السّفل الارض ولا السّفل يتعيّن بالارض بل يتعيّن بمركزيّة المحدّد فاذا فرض جسم يقطع الارض فيحصل له بحصته نسبته الى المحدّد بما اخذ من الحيّز بالقطع لاجزاء الارض سفليّة كسفليّة الارض فانّ السّفل يتعيّن بنفس المحدّد بخلاف انتهاء على الى فوق اذ المحدّد لا يعيّنه شئ يتحدّد به موضعه ويصير كلّ ما وصل الى حيّز له حصّة من الفوقيّة كفوقيّة المحدّد فالمحدّد له الفوقيّة بماهيّته والارض لها السّفليّة لحصولها في حيّز على نسبة محدودة من المحدّد الى حدّ انّ حتّى لو خرج الارض من ذلك الحيّز ضربا للمثل كانت متحرّكة الى فوق ونازلة للسّفل فليست السّفليّة بها هذا لفظه والى هذا السّؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسّفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد اذا وصل المتحرّك الى غايته صار لحصّته حجم من الكلّ له السفليّة القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولمّا كان من احكام المحدّد ان لا مكان له واراد ان يثبت ذلك شرع اوّلا في بيان المكان ولانّ من اماراته المتفق عليها ان ينسب الجسم اليه بلفظة في ان يصحّ انتقال الجسم عنه قال وكلّ شئ كالمحويّ مثلا ينسب الى مكان بانّه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لانّ المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شئ من الجسم اجزائه من الهيولى والصّورة ولا ما يستقرّ عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي فلا شئ من المكان بجسم ولا ما يستقرّ عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصّورة ويصحّ تبدّل اجزائه اى اجزاء ما نسب الى مكان بانّه فيه بالنّسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان يمكن الانتقال بالكليّة اى عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النّوعيّة او النّقل اى ويصحّ النّقل بالكليّة كما في غيرها اى غير الافلاك

بانّه البعد المجرّد المداخل لابعاد الجسم وهو المنسوب الى افلاطن وقال آخرون انّه السطح المذكور وهو المنسوب الى ارسطاطاليس واورد على مذهب البعد الاشكال من وجوه منها انّ تداخل المتقدرات [illegible] ويردّ على السطح ولا يخفى انّ دفع الايرادات المشتركة بين هذا المذهب والسطح اسهل عن هذا وهو اوفق للعرف وعند الفطرة السليمة دون السطح فانّه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانّه الكوز الى السطح الباطن منه واما الحكم بعموم الامكنة فممنوع كما ستقف عليه انتهى تعليقات

كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان متفق عليهما ايضا احدهما
امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيتهما اختلافه
بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة
لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده
فالحق انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع
الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله فاذا المكان هو باطن
حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له وما لا حاوي له لا مكان له فالمحدد لا مكان له
وهو المطلوب **فصل** في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا
ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشئ
فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله في كل آن مخالفا لما قبله ومابعده اما
ان يقتضيها شئ خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية او ذاتية ان قبلها الجسم بنفسه
كرمي الحجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كاعلاء حجر او لا يكون كذلك
وهي اما ان يصدر عن شعور وهي الارادية او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان
ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية ليتعين كونها ارادية
فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة حيوانية وهي التي تزول
ولا تدوم كما في الحيوانات وحيوة عقلية وهي التي تدوم ولا تزول كما في الافلاك
لا يتحرك بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يتحرك بقاسر فان كل ما له مقصد بقصده
ويصل اليه ويفارقه بنفسه اي من غير قاسر فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه
اي لا بقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اي من قصده له بنفسه

ومفارقته

ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما هرب عنه طبعا وهو ح معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية اى الافلاك كل نقطة تقصدها تفارقها لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية ويتعين ح كونها ارادية اذ لا سلطنة للسافل على العالى على ما شهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اى بعض تلك البرازخ اعنى الافلاك مزاحما للبعض اى فى حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط الذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الاخر ومنعه من الحركة وكان قسرا كيف اى كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اى فى قدر او جهة ويشارك الكل فى حركة يومية وذلك ان المقسور تابع للقاسر فى حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت ولما شاركت فى حركة واحدة ولما استشعر ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية فى شئ كحجر رمى به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشترك فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهى حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك قسرية اما فى الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر انفا ولهذا لم يذكره واما فى المحدد فلان حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية وهى حركة المحدد لا يمكن اى ان تكون من حركة اخرى اى حركة محاطة اذ ليس فوق المحدد شئ يزاحمه يدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة

قوله ره كل نقطة تقصدها تفارقها اه ٣٣٠ الاولى ان يذكر بدل كل نقطة كل وضع فان الحدود الآنية فى كل حركة فى مقولة هى افراد تلك المقولة وحركة الفلك وضعية فيكون حدودها الآنية اوضاعا وضعية الحدوث بحسب الوهم استمرارا يكون حركة الفلك

[illegible]

شان الوجود العقلى والوجود الحسى مقصور فى قدر معين وايضا تعدد الحسيات لا يكون غير متناه وحركة الفلك عندهم غير متناهية فلا يكون حركة طبيعية تعليقات

محاطه وقد مرّ ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة فى الحركة وللافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاوّل ولمّا كان ماعدا المحدّد من الافلاك متحرّكة بالحركة اليوميّة ولكلّ منها حركة مخالفة لما للآخر ولا يتحرّك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بدّ وان يكون شئ من حركات الافلاك بالعرض وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فانّ الحاوى يحمل معه محويه فى حركته فيوافقه المحوى فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصّة بذاته كالكرة المتدحرجة فى السفينة المتحركة تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانّما مثّلنا بالكرة لا بالمتحركة ليكون حركتها فى السفينة كحركة المحوى فى الحاوى لعدم تخلّل السكون بين اجزاء حركتها بخلاف حركة المتحرك المارّ فيها لتخلّل السكون بين اجزاء حركته والفرق بينها وبين القسريّة انّ القسريّة وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم والقوى المختصّة به فانّ القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشئ قابلا لها بنفسه بل بتوسّط حاويه ومحلّه وشئ منها بالذات وهو ما يكون القابل لها الشئ نفسه كالمارّ فى السفينة على خلاف حركتها يقبل احديهما بذاته وهو حركة المارّ نفسه على خلاف حركتها والاخرى بتوسّط ما هو فيه وهو حركة المارّ بتوسّط حركة السفينة واذا تبيّن ذلك فلا يكون الحركة اليوميّة التى اشترك فيها جميع البرازخ السماويّة الّا من محيط متحرّك ومحرّك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكلّ واحد حركة اخرى اى بالذات وهى الخاصّة به ومحرّك كلّ واحد

[illegible]
الحركة ذاتية نفسانية ولا يمكن اختلافها وتعددها
لانّ البسيط لا يصدر حركتين مختلفتين
ذاتيتين تقليفات

من هذه البرازخ حيّ بذاته لكون حركته ارادية كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون نورا مجردا فانما بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق ويلوح لك من هذا اي من كون محركات الافلاك انوارا مجردة ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار اي المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلاك آمنة من الفساد لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما يكون عند ميل مستقيم ويمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبني عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه معا ومثال ذلك ان يتحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي يتحرك بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة اي خرج بالمستديرة عن المكان الطبيعي وهو محال واما انه لم لا يجوز ان يقتضي الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري

قوله حي بذاته فيكون نورا مجردا اه راى المصنف ان كل حي بذاته مجرد وقد مر ضعف دليله وانه لا يلزم منه كون الشيء مدركا للجزئيات ان يكون ادراكه لذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته كتخيل ذكره وذهب المعلم الاول ان محرك كل فلك على سبيل المباشرة قوة منطبعة وله محرك آخر على سبيل الامداد والتشويق وهو عقل مفارق وليست لها نفوس ناطقة مثل نفوسنا وهذا هو الحق عندنا بدليل لاح لنا ليس ههنا موضع بيانه وان كان خلاف ما اعتقده الشيخ الرئيس والمصنف واتباعهما تعليقات

٣٣٣

يقتضى الحركة بشرط ان يكون لا فى مكانه الطّبيعى و يقتضى السّكون بشرط حصوله فيه قلنا الجواب انّ طبيعة العنصر لم يقتض لذاتها لا الحركة ولا السّكون بل الّذى اقتضته هو الحصول فى الحيّز الطّبيعى ففى حالتى الحركة والسّكون مطلوب الطّبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فانّ الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجّه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا والّا كان له الوضع المطلوب بالحركة المستديرة بالطّبع مهروبا عنه بالطّبع وهو محال ايضا والشّهوات والغضب اذ المقصود من الشّهوة حفظ النّوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسد وما لا يفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليست الحركة اى حركة الافلاك لمراد برزخى شهوانى او غضبى فيكون لمقصد نورى اى عقلى كلّى لاستحالة ان يكون لامر جزئى لا يمكن وقوعه والّا لابيت و وقفت عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب السّبعة اى السّيارة وهى النّيران الشّمس والقمر والخمسة المتحيّرة زحل والمشترى والمرّيخ والزّهرة وعطارد عهد لها حركات كثيرة من بطوء وسرعة وتوسّط فى الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف فى الحركة الّذى لا يمكن حصوله من فلك واحد فلا بدّ لها اى لتلك الحركات من برازخ كثيرة يقتضى صدورها تلك الحركات المختلفة منها من ممثّل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح فى علم الهيئة وكلّ هذه اى وكلّ واحد من هذه البرازخ المشتمل عليها برزخ كلّ السّبعة غير غنيّة لامكانها بل يفتقر فى تحقّقها وكمالاتها الى نور مجرّد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محرّكا حيّا هو نفسه النّاطقة المتصرّفة فيه الّتى هى نور مجرّد قائم بذاته ولمّا فرغ من بيان انّ للافلاك نفوسا ناطقة

شرح

٣٣٤

شرع في بيان صدور الكثرة عن الواجب فقال ولمّا لم يصدر من نور الانوار غير النور
الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا اي كما في الواجب جهات كثيرة فانه يوجب الكثرة
فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ثابتة او عرضية الى الكثرة جهتها ما يقتضيه اي علته
لما مرّ غير مرة فيقتضي اي تكثر جهات النور الاقرب الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب
بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به
اي بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل
شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورها من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا
اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب
ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد اخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار
الثابتة فلم يتأدى الى البرازخ لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورها من الثابتة
فيه ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر
الغاسق لان المعلول لابد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة
بين الغاسق والنور من حيث هو فلابد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور
مجرد فان له اي للنور الاقرب اعتبار فقر في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول
لوجوبه به فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد
ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار اذ الحجب انما يكون في البرازخ والغواسق
والابعاد ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فبما يشاهد
من نور النور يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فان النور الاتم يقهر
النور الانقص فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار

قوله فان له فقرا في نفسه وغنى بالاول اه يريد اثبات الكثرة في المعلول الاقرب وذلك ثابت

الوجود مجعول بالذات كما اشرنا اليه سابقا والماهية مجعولة بالعرض فحصل هناك كثرة من غير ان يقدح في وحدة الجاعل الحق

الجعل واحد هو جعل الوجود والمجعول متعدد ومنه بالضرورة ثم يلزم للمعلول تعقل لوجوده وهو عين وجوده

وهويته عين هويته لا زائدة عليها لا في العقل ولا في العين وكذا اغناه بالاول ليس الا نفس هويته الناشئة عن هوية الاول فليس في النور الاقرب شيئيتان يمكن انفكاك تصور احدهما في العقل عن تصور الاخرى بخلاف مغايرة الماهية للوجود فان الماهية كلية يجوز تعقلها ذهنا وحملها على غير هوية العقل الاول من افراد كثيرة فرضية لا يستلزم الماهية شيئا منها لذاتها وان امتنع في الوجود الا واحد منها ويعرض لها الكلية والامكان لاجل نفسها

بالنسبة اليه يحصل منه ظلّ هو البرزخ الاعلى الذى لا برزخ اعظم منه وهو
المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته
يحصل منه نور مجرّد آخر فالبرزخ ظلّه والنّور القائم ضوء منه وظلّه انّما هو
لظلمة فقره ولسنا نعنى بالظلمة الّا ما ليس بنور فى ذاته فههنا لا ما يذكره المشاؤن
من كون الظلمة عدم النّور فيما يمكن فيه النّور وباقى الفاظ الكتاب ظاهر غنىّ عن
الشرح **قاعدة** النّور السّافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب يشاهد العالى
ويشرق نور العالى عليه ولكن ليس بين الانوار المجرّدة عن الموادّ حجاب لانّه من
خاصيّة الابعاد الجرميّة وهى مجرّدة عنها وهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كلّ
سافل حتّى النّور الابعد الاسفل يشاهد العالى حتّى نور الانوار وكلّ عال حتّى
نور الانوار يشرق شعاعه على السّافل حتّى الاسفل اذ من طبيعة النّور الاشراق
على كلّ قابل مستعدّ وكذلك يشرق العالى على السّافل اشراقا عقليّا مستمرّ الوجود
فالنّور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم ان يتكثّر جهة نور
الانوار باعطاء الوجود اى للنّور الاقرب والاشراق اى عليه وكذا على باقى
الانوار يقال الممتنع الموجب للتكثّر انّما هو ان يوجد شيئان عنه اى عن نور
الانوار عن مجرّد ذاته وليس ههنا كذا امّا وجود النّور الاقرب فلذاته فحسب وامّا
شروق نوره عليه وكذا على باقى الانوار فلصلوح القابل اى استعداده لقبول
ذلك وعشقه له وعدم الحجاب فههنا جهات كثيرة وهى استعدادات القوابل
وعلة قابليّة وهى القوابل وعشقها وشرائط مثل عدم الحجاب الذى هو شرط
اشراق العالى على السّافل والشّى الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال

٣٣٥ قوله ره فالنّور الاقرب يشرق
عليه شعاع
نور الانوار اه هذا
الاشراق ان كان من جهة
النّور الاوّل فهو واحدىّ صرف كما مرّ فيلزم
صدور النّورين من جهة واحدة فى مرتبة واحدة
احدهما ذا الاشراق والآخر النّور الثّالث وامّا الا
[illegible]
من غير وسيلة وبالجملة ليس فى عالم العقل جهات قابليّة
واستعدادات والجهات كلّها منحصرة هناك فى
الفاعليّة لا غير والبديهة الاشراقيّة تحكم
بهذا قبل الرّجوع الى البرهان فانّ
العبد الاعلى والملك المقرّب
كيف يلتفت
الى غير الحقّ الاوّل وكيف يرى فى اشراقه ما سوى نوره
فلا تمام له الّا بانّه فهو راجع كانّه بارحه تعليقات

القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور **قاعدة** الجود افادة ماينبغي اي للمستفيد وذلك بان يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والا لايسمى جودا لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا لكان معاملة لا جودا فالطالب للحمد وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فلا شيء اشد جودا ممن هو نور في حقيقة نفسه وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شيء لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لايكون ذاته لشيء والا لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح **قاعدة** لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شيء من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي لا ابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المخيلة والمرئية في المرايا فسياتي حالها فان لها خطبا آخر اي امرا عظيما من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذي وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي تلينا الى غير ذلك على ما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد

مقتضيا للموت عدوان لم الا بالعرض وذلك ايضا لا يقتضي فائدة له الا بالعرض فلا جواد الا من هو اعلى مرتبة مما يفعل بالطبع او بالقسر او بالعرض او بالقصد وهو الذي ليس له سنوح حال او انتظار كمال تعليقات

عن النفس في صقع شامل منها كما في التخيل على مذهب الشيخ الا ان الابصار اشد وضوحا واحوج الى حضور المادة المخصوصة وشرائطها مادامت النفس في هذا العالم من التخيل واما في الآخرة فلا فرق بين التخيل والابصار فيصير الغيب شهادة ح والعلم عينا تعليقات قوله قدس سره فان لها خطبا اه الخطب ما اوردنا اليك من ان كل ما يتمثل للنفس فله وجود آخر غير مادي وليس وجوده للنفس من جهة مادة جسمانية ظلمانية

الحجاب او ما في حكمه كما في البعد المفرط فان القرب المفرط كالباطن الجفن عند الغموض وانما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور الباصر والا لجاز ان يقال ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لان الاستنارة او النور شرط للمرئي بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد من النور من نور باصر ونور مبصر والجفن لدى الغموض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه بالانوار الخارجية اي العارضة لوجود الحجاب هو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره اي باطن الجفن فلا بد لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اي مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير والنور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة ما بقي نورا او مستنيرا يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة

قاعدة اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده وتقريره قوله اعلم ان لعينك مشاهدة اي للمرئيات كالشمس ايضا وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها عند المشاهدة اي مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اي على العين حيث هي والمشاهدة للشمس لا يكون الا بمسامتة البصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة ايضا حيث العين ولو كان الجفن نوريا او كانت الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا لما بين في القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

فصل فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة ٣٣٨
بالنسبة الى العالى وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اى من حيث المرتبة لا يحيط
بالنور العالى اى لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكتناهه فان النور العالى
لشدة نوريته يقهره اى يقهر النور السافل بمقهوريته ويغلبه لضعفه اما ليس
لا يشاهده اى ليس السافل لكن فى لمقهوريته لا يشاهد العالى بل يشاهده لما علمت ان
من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من
الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع
ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضى يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى
ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفى انوار الكواكب لاستيلائه عليها بحيث
يتوهم عدمها وان كانت موجودة فقد طمستها شدة اشراق نور الشمس والانوار
اذا تكثرت فللعالى على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالى شوق وهو حركة
الى تتميم كمال عقلى او ظنى او غيرهما وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضرا من جهة
غائبا من اخرى والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته
شئ آخر وعشق وهو اى عشق السافل هو محبة مفرطة الى من هو اتم كمالا منه عنده
فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلى او ظنى او تخيلى او غيرها
والعشق المطلق هو محبة مفرطة لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان
العشق اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته
وقوة اشراقه العقلى الغير المتناهى لانه لا يقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشئ لا يعشق غيره الا اذا كان اتم

قوله وللسافل الى العالى شوق وعشق اه العشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج وهو لا يوجد الا فيما لم يخرج جميع كمالاته من القوة الى الفعل كالنفوس وما دونها واما المفارقات النورية فهى بريئة عن الاشواق وكل مشتاق فانه قد نال شيئا وفاته شئ لكن يتمثل له محبوبه فى الخيال ولم يتمثل فى الحس فيريد ان يتم وجوده بتخيله شهودا عينيا تعليقات

كالامنه عندنهما بعشقه وغيره اقل كالامنه بل لاكمال له بالنسبة اليه يعشق بمو بنفسه

لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشيا واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور الشئ

بالقياس الى غيره اى غير ذلك الشئ و نفسه فظهور ذاته لذاته اكمل من كل ظهور فى الوجود

واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال و حاصل واعلم

ان تصور ماهيتى اللذة والالم اى الشعور بهما وتميزهما عما سواهما بديهى وجدانى

فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة وعند الضرب و

تفرق الاتصال فى عضو حالة اخرى مخصوصة هى الالم ولما كانت الحالة التى نجدها

عند الاكل غير التى نجدها عند الشرب مع اشتراكهما فى كونهما لذة فالامر المشترك

بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان

ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذى نجده حاصلا فى كل صورة يوصف

باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لذلك المخصصات مدخلا فى

كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يتبين بالنظر الحكمى ان لذة نور

الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر فى ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة

لمن لا شعور له والثانى الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشئ اذا كان صالحا وقابلا

به اذ ليس الشعور بكل شئ لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال

مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مشابهة للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد

من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد

كماليته لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من

الجهة التى هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل له لان اللذة ليست

المقالة الثانية

ثمّ حاشيه بالعلوم والمنابعقد يزيد على لذتنا بالحسيات والمناجعقد يتمّال بسبب ذلك خروج عن مقتضى الطبع بالعادات الرديّة والآفات العارضة دون نوع الاسع المحبوب

عن جميع الارض اذا انضمّ اليه صحّة البدن وجمال الصّورة

وسعة الخلق والانقياد الخلق فانّ ذلك لجاجميع شخص لكان غاية اللذة مع انّ كل ذلك ناقص بالقياس الى ما للمبادى فيه مستعار من الغير ويعرض للزوال ولا يرجع الّا الى بعض الامور وتسخير بعض جوانب الارض التى لا نسبة لها

ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذّ لما مرّ تقريره وكلّ لذة انّما هى بقدر كماله وادراكه لكماله فكلّما كان الكمال اتمّ والادراك اشدّ كانت اللذة اقوى ولمّا كان كمال نور الانوار الّذى جميع الكمالات العقليّة والحسّيّة رشح منه وادراكه الّذى هو ظهوره اشدّ الادراكات واليه الاشارة بقوله ولا اكمل واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا الذّ منه لذاته وغيره وفى بعض النّسخ ولغيره وانّما خفى علينا مع انّه لا اظهر منه لغيره لانّ شدّة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوّة نوره حجاب نوره فانّ ما جاوز حدّه شابه ضدّه وكذا حكم العقل والنفس فانّ ظهورها سبب بطونها لانّهما نور وحقيقة الظهور الّذى لا يمكن خفائه بالنّسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لما مرّ من انّه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره وفى بعض النّسخ ولغيره وهو ظاهر وفى نسخ النّور النّاقص اى اصله وهو النّور السّافل عاشق الى النّور العالى الّذى هو علّته ومبدؤه وفى نسخ النّور العالى لكونه اكمل فهو للنّور السّافل لكونه ناقص وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لانّ ذاته المقدّسة ليست شيئا ذا ظهور حتّى يكون الظّهور زائدا عليها او جزءا منها بل هى نفس الظّهور والنّوريّة المحضة الّتى لا يشوبها شئ من الاجزاء واللّوازم النّوريّة والظلمانيّة فلا يزداد لذّته وعشقه على ذاته وكما لا يقاس نوريّة غيره اى من الانوار اليه لشدّة وكمال الغير المتناهى فلا يقاس لذّة غيره وعشق غيره الى لذّته بذاته ولا عشق الاشياء وتلذّذها لغيره اى لغير نور الانوار الى عشقها وتلذّذها به اى بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فاسنظم الوجود كلّه من المحبّة اى اللازمة لكلّ

الصّانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه

الغرض انّ محبّة الله للبنى عائدة اليه ومن ذلك قال انّما [illegible]

از رئيس

فى التعليقات ولو انّ انسانا عرف الكمال الّذى هو وجوب الوجود ثمّ كان ينظم الامور الّتى بعده على مثاله حتّى كانت الامور على غاية النّظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هو الكمال فان كان واجب الوجود هو الفاعل للاشياء فهو ايضا الغاية والغرض وذاك ايضا فيها لو كانت اللذة شاعرة بنفسها وكانت مصدر الفعل منها لكانت مريدة لذلك الفعل

نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اى اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه
وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت الى التنزل فى مراتب المعلولية والصعود
فى مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب
بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل
حتى يصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التاليف والترصيف

فصل

فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى وانما قال فللنور الاقرب
اى العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة السالفة وهى ان بينك مشاهدة
وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق
منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر فى القاعدة السالفة ومحبة له اى لنور الانوار
ولنفسه لانه يدرك كمالهما مع ان ادراك الملائم يقتضى اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة
الكمال يقتضى كثرة الملائمة وهى شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشئ
اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ الذ كان
واحبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من التذاذه
بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة فى ضوء محبته
له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة فى قهر محبته نور الانوار

فصل فى بيان ان اشراقات المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شئ
منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شئ منه
كما بين لك يعنى فى اخر الفصل الثانى من هذه المقالة بل هو نور شعاعى يحصل
منه فى النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على مثال

ما مرّ فى الشمس اى فى اشراقها على ما يقبل منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل بلا حجاب مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذى هو شمس عالم العقل فى قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس فى قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره والمشاهدة اى مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر آخر غير اشراقه عليها كما ضرب بذلك المثال فى الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل فى النور المجرد من نور الانوار هو الذى يخصصه باسم النور السانح لكنه لا يعنى بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله فى اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما بين من استعماله فيها بانها نور سانح وهو نور عارض اى للانوار المجردة غير داخل فى حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون فى الاجسام ومنه ما يكون وفى بعض النسخ والى ما يكون فى الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله ويقوم به من الجواهر القائمة بانفسها جسمية كانت او عقلية

فصل فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب

اليه المشاؤن فى ذلك ليس بمستقيم فتقدم الثانى على الاول فقال النور الاقرب اى العقل الاول الحاصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثانى ومن هذا اى ومن هذا النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اخذ هكذا اى على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤن وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصرى وتعلم اى والحال انك

ان يكون الذى يجب بذاته ... الاجسام ليس بعضها علة لبعض فى وجوده

يحصل منه جسم فحسب فانه يفنى

الوجود عنده او ليس جسم علة لجسم علمت ان استمرت السلسلة فى اقتضاء واحد لواحد لا ينتهى الى وجود الاجسام لفقد البسائط لان العقل له وجوب بعلته وامكان فى نفسه فلتعقله الوجوب يحصل منه

وهو ايضا صحيح ليس بينهما كلام وعليه طرق من البراهين

والثالث ان هذه الكثرة منحصرة فى عشر او عشرين او خمسين ونحوه انه معلوم ان فى فلك الثوابت الالف من الكواكب مختلفة الانواع او مختلفة

اللواحق المميزة بعضها عن بعض فهذه كثرة آثار لا تحصى فان كانت مختلفة الحقائق فظاهر

نعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية لاجتماعها معا فينتهى اى هذه السلسلة
فى جانب التنزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد اخر واذا صادفنا فى كل برزخ من الاثيريات
اى فى كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهى السيارات السبع وفى كرة الثوابت من
الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه
الاشياء لتكثرها من عدد جهات اى من جهات كثيرة وفى بعض النسخ من اعداد وجهات
اى اعداد من العقول وجهات كثيرة لما لا ينحصر عندنا ليمكن صدور ما لا ينحصر عندنا
من الكواكب عنها فعلم وفى بعض النسخ فيعلم اى من هذا التقدير ان كرة الثوابت
لا يحصل من النور الاقرب اذ لا يفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة
فهو اى ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان من احد العوالى اى
من العقول العالية وهى ما يكون اقرب الى المبدء فليس فيه جهات كثيرة سيما
على راى من جعل فى كل عقل جهة وجوب وجهة امكان لا غير وهم بعض الحكماء فان
اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه فى نفسه وماهيته فيتعقل
الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا
وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل
وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة فان كان اى الفلك الثامن
من السوافل اى من احد من العقول السافلة وهى ما يكون ابعد من المبدء فكيف
يتصور ان يكون اى البرزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالى
وكواكبه اكثر من كواكبها اى كواكب العوالى يؤدى الى محالات لوجوب كون البرزخ
الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالى واسفل مكانا منه واقل كوكبا ولا سيما

على هذا اى على هذا التقدير الذى ثبت من الترتيب لكن ذكره المشاؤن وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص اى بموضع ووضع متعينين لا بد له اى لذلك التخصص او لذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض يتخصص به لاستحالة ان يكون هذا التخصيص من جهة الثامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا اذا كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذا الانوار القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها وفى بعض النسخ وعلاقتها يعنى العقول الصادر عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اى ومن هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة وهى الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة اى على كل ما تحته بالمرتبة حتى النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة منه

فى غير هذا الكتاب والذى ذكره فى هذا الكتاب ان نور الانوار يقع منه على كل واحد من الانوار العقلية شعاع عقلى وهو نور سانح وكذا من كل عال على سافل فيحصل من هذه الانوار سلسلة اخرى وايضا يحصل من مشاهدة كل ما سوى نور الانوار لما فوقه نور آخر فيحصل من هذه المشاهدات ايضا سلسلة

واو فكذا النسبة وكما ان للعقول طبقة طولية هم الملائكة الاعلون وطبقة عرضية والثانية منقسمة الى طبقات الا ان ينتهى الى طبقة سافلة هم الادنون فكذلك النسب يحذو حذوها وترتب

ترتيبها وانت لو اردت ان لا وانزوجا ان لكل مرتبة من هذه المراتب من النسب والاحوال والابعاد يجيئى فالاشتراكات التى بين العدد والمناسبات من الضعفية والنصفية والثلثية والربعية العادية والمعدودية والمشاركة والصم والجذرية والمربعية والمكعبية وغير ذلك من احوال العدد

في كيفية صدور الكثرة عن الواحد

بغير واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اى ان القاهر الثالث
يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه هو الثانى عليه
ومايقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع
ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور
الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اى الانوار السانحة فى
النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس
يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع
مرات من الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير
واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا
وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار
المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد
وشواغل البرازخ اى فى هكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد
نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت واذا تضاعفت
الانوار السانحة هكذا فكيف بمشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل من
غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفى بعض النسخ يتضاعف الانعكاس
يعنى اذا كان تضاعف الانوار السانحة عن نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة
كل عال واشراق نوره على كل سافل الذى هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة
الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن فى حقه الثانى
دون الاول والتى هى متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق

جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينصب متصاعفة الانعكاس على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك واحدس منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نور آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان كانت مجردة في نفس الامر فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة وانما يقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده لانه انما يقتضي تجرد الحي لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه للاعداد اي لاعداد تلك الاشعة لانها انما يشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد يجتمع في محل واحد منها لا يتمايز اعداده الا بتمايز العلل وفي بعض النسخ الا بتمايز العلل كاشعة سرج في حائط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحائط غير الواقع من الآخر ولهذا يقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها عين الواقع عن الآخر منها لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد الاشعة بسبب كثرة السرج ولا كون السرج بالنسبة الى ضوء الحائط كشيء يشتد من مبدأ واحد كالماء يشتد حرارته من النار مثلا او عن مبدئين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي بعد زوالها الشدة اي تلك

جود الاشكال واجتماعها في محل واحد في باب النور بخلاف الحرارة لان استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لا يجري دليله ههنا لان التمايز حاصل بينها بالفاعل بدليل انه اذا وقع حجاب بين الحائط وبعض السرج المضيئة له قد يحصل في الحائط ويقع من ذلك الحجاب ظل عليه وكذا يقع ظل من سراج عن سراج آخر بحسب كدورة جرميته فعلم ان كل مرتبة من الضوء متعينة بالفاعل ومتعددة

الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لاتبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اى لمعلول واحد كيف كان اى ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحائط وان كانت كاجزاء علته لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد هيهنا اى فى الانوار وفى بعض النسخ كما اجتمعت فى الاجسام ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا يغيب ذاته عنه ولا ما اشرق عليه ولا ما يرد من كل واحد اى من الانوار بالاشراق اذ الانفعال المجرد بالانتقال والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل امثال كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات وعظم اى باعتبار عظم الاشعة التامة التى هى احاد الاشراقات الكاملة وهى القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اى ومشاركات تلك الجهات ومناسباتها لافتقار حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض بمشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها وبمشاركات ذواتها الجوهرية وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد

قوله ره

ثم انه يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات اه اى ثم يحصل من هذه الاصول النورية العقلية التى حصلت مترتبة متنازلة طائفة منها باعتبار عدد الاشراقات فرادى ومثنى وثلث ورباع وطائفة منها باعتبار ...

ذلك من التراكيب والاعتبارات العقلية التى لا يعرفها ولا يحيط بتفاصيلها الا البارى وخواص ملائكته فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها شئ والازدواج بين كل اثنين شئ وكذا بين ثلثة واربعة فصاعدا شئ وكذا الحكم كل جهة مع المناسبات التى بينها كما ذكره الشارح

تعليقات

اى اعداد كثيرة لا ينحصر فى حدّ اذ يحصل من كلّ جهة بانفرادها شئ و بمشاركة كلّ نور من الانوار فى جهة من الجهات شئ و كذا بين كلّ اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شئ و كذا حكم كلّ جهة مع المناسبات التى بينها و بمشاركات اى و يحصل من الاصول بمشاركات اشعّة الجميع سيّما الضّعيفة النّازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت و كرتها و صور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة اشعّة بعض مع بعض اى هذه الصّور يحصل باعتبار مشاركة اشعّة بعض مع بعض اخر و بمشاركات الاشعّة اى و يحصل من الاصول بمشاركات الاشعّة يعنى اشعّة الجميع مع جهة الاستغناء و القهر و المحبّة دون جهة الفقر لانّه جعلها مع الاشعّة سبب الثامن بما فيه فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام و المناسبات العجيبة بين الاشعّة الشديدة الكاملة و البواقى اى و بين الاشعّة البواقى و هى غير الكاملة من الضّعيفة و المتوسطة يحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النّوعيّة الفلكيّة و طلسمات البسائط و المركّبات العنصريّة و كلّ ما تحت كرة الثوابت اى من الاجسام علويّة كانت او سفليّة بسيطة او مركّبة فعند كلّ من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و النّوع القائم النّورى و هذا هو المسمّى بالمثل الافلاطونيّة و بحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبّة و القهر و الاعتدال المبادئها اى كائنة لمبادئها يختلف فى الكواكب و غيرها اى من الاجسام ما يوجب سعديّة كالمشترى و الزّهرة و نحسيّة كزحل و مرّيخ و اعتدالا كعطارد و الانواع النّوريّة القاهرة من اشخاصها التى هى طلسماتها فى هذا العالم اى متقدّمة عقلا لتقدّمها بالعلّية و الذّات و الامكان الاشرف يقتضى وجود هذه

بمرتبة فى الوجود
و العلّة لما ثبت انّ
الجسم لا يكون علّة لجسم آخر
و لانّ الاشرف و الكامل من كلّ وجه و لا كونها
...
جلال مبدعه يصدر منه عقل
آخر و باعتبار انّ
...
يستقل و يستظلم بالنّسبة الى ذاته تعالى
و ظهور فقره يحصل منه ظلّ هو الفلك الاعظم

في صدور الكثرة عن الواحد

الانواع النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد
واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على ما سبتين في قاعدة
الامكان الاشرف والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون
دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا يتغير ابدا فانه لا يكون من
الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد
الاتفاق لان الامور الدائمة انما تثبت (يبتني على) على نهج واحد لا ينتهي الى الاتفاقات الصرفة
ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس
لان تصوراتها من فوقها اى حاصلة من علل فوقها اى فوق تلك النفوس من الانوار
المجردة اذ لا بد من علل لها اى لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى تكثر في ذاته تعالى
كاسبابي وما سموه اى المشاؤون عنايته وهى تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه
وانه علة لوجود الموجودات فمنبطلة فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما سموه
عنايته ولا انتقاش صورها في العقول لانها لا يصح واليه الاشارة بقوله والصور
النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تنفعل
عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة
لا العلة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية
المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها قال ولا يكون الصور العارضة في بعضها
اى بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اى بعض اخر من تلك
المجردات التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اى تكثر صور العلية في الصعود
الى ان يكون تلك الصور في ذاته تعالى بل الى تكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا

عقيب بواعظمها شرفا وعشقا ونورا هو علة الفلك
الاعم المحيط
بكل واحد من العالمين
لا بداية شئ مما تحته من الاجرام
ولا يكافيه بل هو اكثر الكل وقاهر له
فكذلك حكم العقل الذي هو علة له بالنسبة
الى الانوار العقلية التي في الطبقة الثانية العرضية
وهذا ايضا مما يحاذي كلام الشارح العلامة فيما بعد

كانها شئ واحد وحس واحد كما اشار اليه
المعلم الاول في اثولوجيا حيث قال
الان ان الحس ظل للانسان
العقلي والانسان
العقلي روحاني
وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع
اليد ولا موضع اليد غير موضع القلب فلا يلزم ان
يكون كثرة الانواع في هذا العالم تابعة لكثرة العقول
هناك كيف والعقل عندنا اكثر الاشياء الموجودة
بعده وكذا اكثر ما يوجد في عالم شريف فيه من الاشياء
التي دونه شرف الوجود وتعليقات

المقالة الثانية

نعم ما شبهه و تعاقب الافراد غير واقعة فيها بمجرد الاتفاق بل لا بد من العناية مستمرة دائمة بدوام الكثرة فان الاتفاقيات هي اقلية الوجود كما افاده الشيخ فلو كانت اتفاقية لما ان

بوجودات جسمانية كما يقال في
الكلي الطبيعي
فانه لا يجوز ان يكون
الشيء الواحد المتعين الذي
لا تعلق لها بالمادة موجودا في مواد
كثيرة و شيء من لا يجيء بعينه ان له وجودا
عقليا معقولا بالفعل نسبته الى جميع الاشخاص نسبة
واحدة اجنبية غير مباينة لها متعلقات

ان اصحاب المعلم الاول كالشيخين
ابي نصر و ابي علي اثبتوا صور جميع الموجودات على كثرتها
و تفصيلها في ذات الاول سبحانه و سموها عناية و
قالوا بانه تعالى علم بجميع الكليات و الجزئيات لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الارض
و لا في السماوات علما كليا
متاخرا عن ذاته و
عن كمال ذاته
و صفاته على سبيل العناية الالهية عن الانفعال الى الالتفات
بعلومه فاجاب بانه سبيله و انت ستطلع على
الكلام فيها و عليها ان شاء الله تعالى تعليقات

واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة معلولا للعناية او لصور منتقشة في المجردات حاصلة فيها اما فوقها او بما تحتها فلا بد وان يكون نوعها اي نوع هذه الانواع وهو ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير و لا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع و مثبتة بها و حافظة لها و مفيضة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في رياش الطاوس فان علتها رب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤن اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط و وجود رب نوع حافظ له و لاشخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة و بين الجسمانيات تكافؤ من وجوه منها انه ليس بعضها علة لبعض و لا فيها ما هو اشرف من الاخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه اخس من الاخر فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ يوازي تكافؤ معلولاتها فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض و لا اشرف منه من كل وجه بل يكون معلولة لغيرها و كل اشرف من وجه و اخس من اخر و لا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الاخر عن نور الانوار معا اي دفعة بلا ترتيب اذ لا تصور للكثرة اي لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اي من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد من قوله و ليست القواهر العالية المترتبة اي المتوسطات

المذكورة اصحاب الاصنام المتكافئة فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة
عن الاعلين اى حاصلة عن الاعلين التى هى المتوسطات الطولية وتكثرها
بمناسبات اى وان يكون تكثر اصحاب الاصنام بحسب المناسبات الاشعة من الاعلين
وان كان يتصور فضيلة ما فى اصحاب الطلسمات اى النوعية ونقص ما لاجل
كمال الاشعة اى الفائضة عن الاعلين المفيضة لها ونقصها فيقع فى الطلسمات
مثلها حتى يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه كالانسان
على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية
ولو كانت الترتيبات الجسمية فى الافلاك عن الاعلين المترتبين اى فى الطول كما
ذكرنا كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فلكهما وكذا من جميع
ما تحته لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ
من وجوه اى اخرى فبين اربابها اى اصحاب الاصنام ايضا كذا اى يكون تكافؤ
فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها
اى من الآثار والاحوال لا تبتنى على الاتفاقات التى لا تكون دائمة ولا اكثرية
بل على مراتب العلل اى بل يجب ان يبنى على مراتب العلل المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة ينقسم الى انوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع
ولا بالتصرف والى الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهم الطبقة الطولية
المترتبة فى النزول والعلى فايض بعضها عن بعض غير حاصل منها شئ من الاجسام
لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية
فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتبت الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ

تتمة حاشية صفحة قبل حتى ينتهى
الى مبلغ من
الاعداد او وجا...
اعداد الصور ... منه عليه
من المبادى الاولى لان يكون مطابقة
لهذه الانواع الجسمانية فيكون تلك الصور هى
[illegible]

والّلازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صوريّة ارباب الاصنام وفي بعض النّسخ
ذوات الاصنام وفي بعضها ربّات الاصنام وهي الطّبقة العرضيّة المتكافئة الغير
المترتّبة في النّزول وهي ارباب الاصنام النّوعيّة الجسمانيّة وهي قسمان احدهما يحصل
من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطّبقة الطّوليّة
ولانّ الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات
١ وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسّي وجب صدور عالم المثال عن الانوار
المشاهديّة وعالم الحسّ عن الاشراقيّة فالاشرف علّة للاشرف والاخسّ علّة للاخسّ
على ما في كلّ واحد من العالمين من التّكافؤ فانّ كلّ ما في عالم الحسّ من الافلاك
والكواكب والعناصر ومركّباتها والنّفوس المتعلّقة بها يوجد مثله في عالم المثال وكما
انّه لابدّ في الانوار الاشراقيّة من نور هو اعظمها نوريّة وعشقا وهو علّة الفلك
الاعلى الحسّي كذلك لابدّ وان يكون في الانوار المشاهديّة نور هو اعظمها
وهو علّة الفلك الاعلى المثالي كما ان الفلك الاعلى المحيط بكلّ واحد من العالمين
لايكافيه شئ ممّا تحته ولايدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم علّته
العقليّة بالنّسبة الى ارباب الاصنام الّتي في الطّبقة العرضيّة والى انوار مدبّرة للبرازخ
وان لم يكن منطبعة فيها تحصل اي تلك المدبّرات وهي النّفوس النّاطقة مع هياتها
النّوريّة من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار جهة عالية نوريّة والبرازخ
وكذا هيئاته الظّلمانيّة تحصل ممّا حصل منه النّور المدبّر ولكن انّما هو من جهة فقريّة
وهي المنازلة الظّلمانيّة اذ كان اي انّما يحصل من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخي
نفس مدبّرة اذا كان برزخه قابلا التّصرّف نور مدبّر اذ النّفس الانفاغورثي لي كل

فی صدور الکثیر عن الواحد

برزخ بل علی ما یکون مستعدة لقبولها والنور المجرد لا یقبل الاتصال والانفصال فانّ الانفصال وان کان عدم الاتصال لکنه لیس عدما محضا بل هو عدم ملکة لهذا الایقال الّا لما یمکن فیه الاتّصال والغرض من ایراده ههنا ان یعلم انّ حصول النفس النّاطقة من ارباب الاصنام لیس بانفصال شئ منها بل علی الوجه الّذی سبق تقریره فی اخر الفصل الثّانی من هذه المقالة وکما انّ الطّبقة الطّولیّة من المکنات لا بدّ لها من جهة نوریّة هی استغنائها بنور الانوار وبها یصدر عنهم الطّبقة العرضیّة ارباب الاصنام النّوعیّة وهیئاتها النّوریّة فکذلک لا بدّ لها من جهة ظلمانیّة هی افتقارها الی الغیر وبها یحصل منهم البرازخ المظلمة وهیئاتها الظّلمانیّة والّا امتنع صدور الاجسام عنها ولمّا بیّن انّه لا یمکن صدور الثّوابت وکرتها من العقل الاوّل ولا من احد من العوالی الطّولیّة ولا من السّوافل العرضیّة فقط فتعیّن ان یکون صدورها منها مع جهات فقر الاعلین فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم یظهر فی البرزخ المشترک ای بین جمیع الانوار العرضیّة وجهات فقر العالیة وهی کرة الثّوابت بما فیها من الکواکب ویظهر ایضا فی اصحاب الطّلسمات جهات فقر الاعلین بجهة غیر تنقص من نوریّتها ای نوریّة المذکور وهو اصحاب الطّلسمات اذ لا بدّ لجهة الفقر السّاریة الی ارباب الانواع من تاثیر وهو انتقاص نوریّتها والفقر فی السّافلین وهی الطّبقة العرضیّة اکثر منه فی الاعلین وهی الطّبقة الطّولیّة لنزولها فی المرتبة ونقصان نوریّتها لانّ کثرة انعکاس الانوار تقتضی قلّة نوریّتها ولهذا قال فانّ النور قد یصل بکثرة الانعکاس الی حیث لا ینعکس عنه النّور لضعفه والنّهایة فی المراتب واجبة لما سبق تقریره فی موضعه فلا یلزم من کلّ قاهر قاهر ای من کلّ نور قاهر

قوله قدس سره فلا يكون مدبراتها عللها اذ لا يستكمل العلة اه كون النفس علة للبدن ممتنع لوجهين احدهما ماذكره الشيخ وهو انها مستكملة بالبدن والعلة الذاتية لا تستكمل بمعلولها وثانيهما ان افعال النفس لا تحصل منها الا بمشاركة الجسم ووضعه لانها جسمانية [illegible] وصورة الكمالية وقواه الحسية واستفادتها منه الصور الادراكية الفائضة عليها من عند المبدأ منه الجوهر الفعال [illegible]

نور قاهر الى غير النهاية ولا عن كل كثرة اى من الجهات كثرة اى من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن كل شعاع شعاع وفى بعض النسخ ولا عن كل شعاع شئ وينتهى النقص اى فى جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضى شيئا اصلا كما ينتهى الشعاع الحسى بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى اخر الى حد لا يبقى له اثر فى الاضاءة وان كان اى لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر فان الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته ولما كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اى نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبراتها عللها اى علة لاجرامها اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكى المظلم لان العلة اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية تستكمل بابدانها التى هى الافلاك فلا تكون علة لها ولا يقهرها اى ولا يقهر العلة النورية الغاسق بالعلاقة اى بسببها اذ من شان العلة ان يقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر مدبره فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل عللها كلها اى الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التى هى الانواع الجسمية فيكون مدبرها اى مدبر الافلاك نورا مجردا اى عن المادة لا عن العلاقة وعللها مجردة عنهما وقد نسميه اى مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبد لانه باللسان الفهلوى زعيم الجيش ورأسه والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن وهذا يرشد

الى انه وفى اكثر النسخ برشدك لما انه لما كان من لدن الاول اى من لدن نور الانوار
ضرورة جهات قهر ومحبة القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل
عاشق ومشتاق اليه وفى القواهر جهتا استغناء فقرى واستنارة هى جهة
استغنائها فتركبت الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة فى المعلولات
فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغاسق
فيه القهر من المستنيرات فى الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما
من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة
مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى الاثيريات اى الفلكيات الثابتة
عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك
من انواع التغير واصناف الاستحالة المؤثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى
جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة
لها اى للاثيريات من الافلاك والكواكب العاشقة لاضوائها الفسيحة عند احتجابها
عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات لزمها ايضا قهر
على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه منكر عنصر النار كما تبين وطهذا قال
وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق
للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكانى وان حمل على القرب
بالرتبة منها النورية وغير ذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا
التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا و
للمعلول بالنسبة اليها محبة بلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى

نسبة

الاثيريات او هذا القهر على ما تحتها لا جرم كونها اقوى وجودا منه فتخيله الى نفسها وذا معنى مبادرته وكونها اقوى جهة من سائر العناصر ليس كونها فى مكان اعلى من امكنتها بل كونها فى المكان الاعلى تابع لوجودها الاقوى منه وجودها ودونها ...

دعاء وله بالنسبة اليها محبة مع قصور وذل وفقر واول نسبة جهة وقعت فى الوجود هى التى للاول الى

الثانى هى اصل سائر النسب وانها اى علتها وهى اول نكاح وقع بين الازواج وسرى حكمه فى غيره مما يتولد منه وهذا هو النكاح السارى فى جميع الذرارى كما اشار اليه الشيخ ره

تعليقات

لنسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والعاشقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعا على ازواج كما قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعنى هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهى الى اثيرى وعنصرى والاثيرى الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثالى العقل والنفس والعنصرى الى اقسام ينتهى الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك بسريان تلك القسمة الاولى العقلية فى الموجودات

فصل فى تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف وهو اخذ الشئ مجازفة وهو فارسى معرب فيكون ظلا لترتيب عقلى بين الانوار المجردة لانها علل الاجسام وهيئاتها مع ان كل اثر فى المعلول فانه من اثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اى الواقعة فى الوجود بل ومن الكواكب فى الثوابت ما لا يحيط البشر به علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها

وعجائب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن امر صعب
يتعسّر او يتعذّر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوا
عجائب اخرى من الافلاك والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا
واعلم انه لا ميّت في عالم الاثير بل كله حيّ لتحرك كل فلك بالارادة حركة يخالف
حركة الفلك الآخر او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبّرة وتقييد هذه المدبّرات
بالعلويّة احتراز عن المدبّرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانيّة
وسلطان الانوار المدبّرة العلويّة وقواها يصل الى الافلاك بتوسّط الكواكب
ومنها ينبعث القوى اي البدنيّة والكوكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته
الى الفلك المركوز فيه كنسبة القلب الى البدن وهو هورخش وهو اسم الشمس
بالفهلويّة وهو طلسم شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضيّة
التي هي ارباب الاصنام النوعيّة والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك
الاعلى الحسّي على ما تقدّم نور شديد الضوء به يتمّ الامتزاجات العنصريّة
ويتكوّن المواليد الثلاثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة
النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار رئيس السماء بل العالم الجسماني
بنوره وسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون و
الفضائل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات
الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنّة
الاشراق وما ازداد على الكواكب اي التي فوقها الى الثوابت بمجرد المقدار والقرب
بل بالشدة فان ما ترى من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها

اكثر من الشموس بالاتفاق ولا يعقل النهار فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جمالي باريها دورها

فصل في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق

وابطال ما ذهب اليه المشاؤن في علمه وعنايته ايضا لما بيّن انه الابصار ليس من شرطه انطباع شبح اي شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الاول والتابعون له او خروج شيء اي من البصر يلاقي المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به بل يكفي اي في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها على ما سبق اي بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشيا بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك لا بصور في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية متقررة في ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين ذاته الا انه يشير هيهنا اليه بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد اذ الا يحجبه شيء عن شيء كما في الشاهد ونوريته وقدرته اذ النور فياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤن واتباعهم قالوا علمه

واجب الوجود ليس زائدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم لتكثر ذاته المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لانه ان علم ثم لزم من العلم شئ فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها في الخارج ووجودها في ذاته تعالى تفاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشئ على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله وكان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه تعالى بمعلوله منطو في علمه بذاته وكان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هي ذاته ايضا واذا كانت

وجود امر مادي مشوب بشوائب ذاتية غريبة عن ذاته

عن كونه معقولا بل محسوسا ايضا فيحتاج في كونه معقولا الى صورة زائدة عليه قبله او بعده

وكذا ما وجوده وجود امر صوري مجرد عن المادة وغواشيها فهو معقول بالفعل لا يحتاج في كونه معقولا الى صورة اخرى

الكثيرة الممكنة الوجود وان يكون معلوله الاول غير

بالخلاف والمناقضة فانما لان اثبات الصورة وايجاب ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وكونه تعالى موصوفا بالصفات الحقيقية غير الاضافية والسلبية وان يكون محلا لمعلولاته

ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تم يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلمها حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا خاض فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يعتقد ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلازمه منطو في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القائل بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلّمنا لكن العلم باللازم

متأخرة عن الذات بل ثابتة في مرتبتها فوجوده تم في ذاته وجود جميع الاشياء على هذا الوجه البسيط العقلي

عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عنده موجود

مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة

والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم

الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته

فان الذي حضر غيره يكون عنده الحضور فلا يقال الحضور الا في شيئين

بل الاعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة

الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج

العلم بالغير في السلب ثم اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم

نقول الضاحكية شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم

باللازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية عندنا علمنا بها ما انطوى في العلم بالانسانية

فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اي على الضاحكية بل دلالة

اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل احتجنا الى صورة

اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية ليكون الذهن قد انتقل

منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا

اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم

كذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون

العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معبر ... فعل واما ما ضربوا من المثال

في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة بها

وهي الحالة الثانية وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها

وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم

اعلم

في ان يكون وجوده علما بجميع الموجودات

وهي بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا فيه ايضا

بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه

القوّة اقرب اى الى الوجود ممّا كانت اى من القوّة التى كانت قبل السّؤال فانّ

للقوّة مراتب بحسب البعد والقرب من الوجود ولا يكون اى للانسان علما بجواب

كلّ واحد اى من تلك المسائل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كلّ واحد واحد

وواجب الوجود منزّه عن هذه الاشياء اى عن حلول الصّورة فيه وكون علمه

بالقوّة فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثمّ اذا كان ح وهو ذاته تم

غريب وهو لوازمه فسلب ما وهو عند المشّائين علمه الّذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذّات

المجرّدة عن المادّة كيف يكون علما بهما اى بالجيم والباء بل بالذّات الواجبة ولوازمها

وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اى الجيم والباء يعنى الذّات الواجبة ولوازمها عليه من

النّظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفيّة المذكورة وان كان علمه بالاشياء

حاصلا من الاشياء فليبطل العناية المتقدّمة على الاشياء والعلم المتقدّم اى على الاشيا

لانّ الحاصل منها المتأخّر عنها لا يكون عناية بها ولا متقدّما عليها وفى بعض النّسخ فبطل

وفى بعض النّسخ فبطلت اى العناية المتقدّمة على الاشياء والظّاهر انّ فبطلت تصحيف فبطل

لانّه ان صحّ من حيث المعنى فلا يصحّ من حيث اللّفظ اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب

كان الواجب ان يقول فيبطل العناية المتقدّمة لكونه جزاء الشّرط وان صحّ بتأويل يؤيّده قوله

فاذن الحقّ فى العلم قاعدة الاشراق لانّ الحقّ انّما يتحقّق بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا

واذا بطلت اى العناية فكانّه قال فاذا بطلت ما قالوه فى العناية والعلم فالحقّ فيه قاعدة الاشراق

الّذى هو من اهل الذّوق والكشف من الحكماء المتألّهين وهو انّ علمه بذاته هو كونه

نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقى

الاشياء كلّها فيكون هو ما هو بالفعل

لانّه انّما يقع

بصره على ذاته نا

على غيره والّا فيكون فقد احاط

بجميع الاشياء التى دونه فاذا الحق.

بصره على الاشياء كان محاطا به وكان هو

ما هو بالقوّة لا بالفعل انتهى اقول فاذا كان العقل

على هذه الصفة فالواجب لذاته اولى بها وقال 2

العقول تكيف بالاوّل بل ينبغى ان يتوهّم انّ الفاعل

الفاعل الاوّل هى كلّها قائمة عنده وليس شئ

عنده اخيرا بل الشئ الّذى هو عنده اوّلا

وهو ههنا اخيرا وقال ايضا

فى موضع آخر انّ الاشياء

كلّها من العقل

والعقل هو الاشياء فانّه اذا كان العقل كانت الاشياء

واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل ثمّ صار العقل

جميع الاشياء لانّ فيه جميع صفات الاشياء وليس

فيه صفة الّا وهى تفعل شيئا ممّا يليق بها وذلك

انّه ليس فى العقل شئ الّا وهو يطابق لكون شئ آخر

انتهى ودلالته على كون البارى جلّ ذكره كلّ الاشياء

عنه عند الرواقيين لكن العلم الكمالي الذاتي له بالاشياء قبل ايجاد تلك الصور

العقلية النورية كيف

يكون ثم بنابه تقرر هو العلم بالشيء يجب

ان يكون مطابقا له ما تجلى اياه ولا محيص عنه

الا بان يقال ان علمه تعالى بالاشياء منطو في علمه تعالى بذاته

لكن كيفية هذا الانطواء مما يصعب تصوره على اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم

وسنرجع الى ذكره والثاني انه ان يكون المراد منه ان العلم بكل شيء يجب ان يكون

ليس دون حصوله لفاعله في كونه حصولا لغيره ثم قال فعلمه

ان الاول عاقل لذاته ولا تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود

وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا

حكمت بكون العلتين شيئا واحدا في الوجود

فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول

الاول وعقل الاول له شيئا

واحدا في الوجود

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي

٣٦٣

وجدت لكان الوجود الجسماني عقليا وصفتها لا ولو ادركها الباري مع عدم شهادتها

التي اكثرها امور عدمية

المكانية لكان محسوسة لا معقولة

ولكان ادراكه تعالى اياها امرا ممكنا لا واجبا بل

مستفيدا مستفيدا مستفاد الا انه كذلك في انحاء وجودها

المادية وقد اشرنا سابقا ان هذا الوجود مشوب بالعدم والنقص

وعلمه مصحوب بالجهل فيكون ادراكه تعالى لو كان كذلك مشوبا بالعدم والنقص

وعلمه بها مصحوبا بالجهل تعالى عنه علوا كبيرا ثم لو فرض ان هذا الوجود بمنزلة مرتبة

والعلم الشهودي بها من غير ان يكون في شيء منها صورة واثر كما قرره الشيخ قدس سره

من ان الانوار العقلية كما تدرك المفارقات بالمشاهدة الاشراقية

تدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها

بالصور الحاصلة منها في تلك المبادي والحكم

ان تلك القاعدة التي افادها

المحقق الطوسي ره

[illegible]

تتمة حاشية صفحة ٣٦٢ ...

[illegible]

فالعلم بما كثرة واحد مع وحدته يجب ان يكون علما بكل شيء اذ لو بقي شيء من الاشياء

لا يكون ذلك العلم علما به

٣٦٤

ولا شك ان العلم به من جملة انوا

العلم فلم يخرج جميع انواع العلم من القوة الى

الفعل كما بينا ان ذلك واجب لان العلم صفة

كمالية وجودية وعلى هذا القياس سائر الصفات الكمالية ومن

اشكل عليه ان وجودا واحدا او علما واحدا كيف يكون وجودا لجميع

الموجودات او علما بها فذلك لانه لم يفهم من لفظ الوحدة الا الوحدة التي

[illegible]

بالامكان والنقص مع شيئيته وبوجوده بالوجوب والتمام وتمام الشيء كما مر

الشيء وكماله وغايته فاذا كان ثبوت ذوات الاشياء عند الله كما

في علم المتأخر عن ذاته ثم حضورا فثبوت ما هو اولى

بها من ذواتها اولى بان يكون حضورا لكا

في العلم المقدم على الايجاد وهذا

طريق الراسخين

في العلم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى تعليقة

[illegible]

واحد اعلمت ان كل واحدة منها وان كان واحدا فانه موشى باشياء كثيرة مختلفة

[illegible]

مرتبة وعروجها اليه من سماء سماء وعقد عقد وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

والله واسع عليم والعلم

عند الله العزيز الحكيم تعليقات

قوله في الصفحة (٣٦٥) في السطر الآخر منها واما

واما النظام العجيب فلازم الخ كانه دفع اعتراض يرد عليه

وهو انه اذا بطلت الغاية ان بقيت وهي علم الاول بالاشياء

... فما العلة في هذا النظام العجيب الذي من حسن الترتيب

[illegible]

ولا يلزم ان يكون ...

بل بما هي ذات في وحدة وجمعية ونظام واتساق اذا تأملت في حسن النظام

فظهر لك ان حسنه وكماله من جهة وحدته وجمعيته لا من جهة كثرته

وتفرقه ومن هيهنا علم ان مبالغة الشيخ ره في تكثير عدد

العقول بحسب تكثر عدد الكواكب الثابتة

والاجرام الفلكية وتداويرها

وخوارجها ومثلاتها

وذكر اكبرها وعدد الانواع الجسمانية بحسب اشخاصها ومركباتها وجمادها ونباتها

[illegible]

في الفلاسفة الاقدمين والحكماء الماضين كالمطلعين من اساطين الحكمة الذين

اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات في صورها الثابتة في بعض
الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اى بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة
الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم يكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها
التى هى مواضع وفي بعض النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة
اشراقه الظهورى الحضورى بالمدبرات وهى النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور
الحوادث بالعرض وكذا ان كان في المبادى العقلية صورة تكون ظاهرة وحاضرة
له تبعا لكون المبادى كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور
الاشياء له وظهور الشئ للشئ اضافة يحصل لاحدهما بالنسبة الى الآخر وعدم
وعدم الحجاب الذى هو شرط الابصار سلبى لا يحتاج اليه في ادراكه لانه لا يحجبه شئ
عن شئ ليشترط نفيه والذى يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له
كاف في علمه بها هو ان الابصار لما كان بمجرد اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم
الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية
اى التى له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثيرا فى ذاته كما سبق تقريره من انه لا يلزم
من تعدد الاضافات التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هى اضافة المبدئية يصحح جميع الاضافات
ولا من تغير الاضافات تغير المضاف اليه فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا يتغير اضافتنا اليه
دون ذواتنا في انفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة في ذاته
فلا يلزم من تبدل الشئ والاضافة تغير في ذاته تع فانه اذا وجد تبدل علمه بالحضور الاشراقي
وحدث الاضافة المبدئية اليه واذا لم يوجد بطلت اضافة المبدئية من غير تغير في نفسه
واما العناية على ما ذكره الشارحون فلا حاصل لها الا المعرفة اما النظام العجيب الموجود

فى العالم فلزم من عجيب الترتيب الذى بين المجردات العقلية والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اى من بعضها الى بعض كما مضى لا من العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات اى مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود والنظام الجسمانى هو العناية التى نقول بها لا المثل التى يقولون بها وهى فى نفسها غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اى العناية وكونها علة النظام الجسمانى تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة فى التنزل العلى الممتنع فى البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض يرى اى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اى لانه اشبه بالخفى الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما ترى فى النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى فى الظلمة لون كذلك ففى عالم النور المحض الذى هو عن بعد المسافة كل ما كان اعلى فى مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك فى الوسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب اذ لا ارفع ولا اجل منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير فى كل ذات وكمالاتها ما عداه وان كان لغيره تاثير ما فمنه استفاد ذلك لانه واهب ذوات الموجودات ومعطى كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اى من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر

عقله للاشياء جملة موجودة وليس للاول شئ يكمله فهو الكامل بذاته المكمل لغيره انتهى فانه يحتمل المذهبين

تعليقات

قوله قدس سره واعلم انه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض اه هذا اشارة الى ضرب مثل لكون ما هو اشد نورا يكون اقرب مما هو اضعف نورا وقد وقعت

والعقول فانك تبدا الانوار اشد احاطة بالاضعف الى ان ينتهى الامر فى النفوس الى النفوس الكلية التى هى اشد عالم النفوس نورا وشفيفا وصفاء ولطافة ثم تحيط بعد ذلك العقول الاشد نورا بالعقل الاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهى الامر الى العقل الاول ثم منه الى نور المبدع الاول المحيط بالعقل الاول وبجميع العقول والنفوس الفلكية وكرتها والباقية والعوالم المثالية التى حكمها حكم الاجسام من وجه والروحانيات من وجه فى النسب المذكورة والاحكام وكذا يحيط بالعوالم الجسمانية والفارقة العرضية وبوجه

في قاعدة الامكان الاشرف

ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل

فصل

ومن القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد يعني قبل الاخس وهو اصل عظيم يبتني عليه مسائل مهمة كما ستعلم ومن فروع ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة وجود ما او لا يجوز مط فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة اشرف من المعلول ومتقدم عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا ولبس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورية وجوده يستدعي جهة يقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله لان شرف المعلول من شرف علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب بناء على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد الممكن

موجودا بوجوده تم وواجبا بوجوبه لانه لمعة من لمعات.

فهو ممكن لغيره

غير معلول له وواجب

معلول غير ممكن العدم

مادة النقض واما الذي سماه التحقيق

فهو مصادم للتحقيق فان بعض الاشياء

وان ثبت له الامكان بالقياس الى شئ غيره لكن لا

يثبت هذا الامكان القياسي الا بين اشياء لا علاقة

فتقرير بيان الاولوية لو كان اشرف نعم بتقدير وجوده

اما ان يوجد منه الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود

الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الاكثر

عن الواحد او بواسطة وينحصر في

الاخس فيلزم كون العلة

اخس من المعلول

واللازمان محالان وامكانه يستلزم كونه محالا ففيه

۸۴۳ الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن
الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود
الاخس ان كان بواسطة الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منها لزم الرابع واذا بطلت
الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير
باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة
الامكان الاشرف واذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده
وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه
وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر
عن الاخس الاشرف بل على العكس من ذلك الى اخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة
ويثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان
يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية
اعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وبعده عن
علائق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني
يعني العقل اشرف اي من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس
المجردة لكنها وجدت وامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو
العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل
ان صح هذه القاعدة ووجب لامكان الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو
اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى من لا حصولها

فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة
الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها
المتاثرة بها كالمنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب
الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطي الشئ
الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث
لا يتناهى واما الامور التي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمتنع عليها ما هو اشرف لها واكمل من الامور الخارجية
لانها اما عللها او معلولاتها او لا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل
له في علية الشئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون
لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة
غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف
الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المص في المطارحات انه استفاده
من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان
يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب
ان يعتقد في النور الاقرب والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس
الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهي اي والحال ان المذكورات خارجة
عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر اذ لا يريد بالاتفاقي ما يقع دون مرجح فانه مح
بل يعني به كل ما يلحق الماهية لا لذاتها مما يختلف به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص
الماهية القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة عن ماهيته فلا مانع لها

قوله خارجة عن عالم الاتفاقات اه
اشارة الى ان هذه القاعدة لا تجري في عالم الحركات لكون
التفاسد الواقعين في هذا العالم كما ذكره فكثير من اشخاصها
ممنوعة عن كمالها الممكن الذي هو الاولى بالنسبة اليها وليس هذه
بالنقائص والشرور والآفات واعلم ان هذه القاعدة
ثم استعملها المعلم الاول كثيرا فقد قال في اثولوجيا ان
سكنا على ان هو افضل في النزول وكذلك ان المثال هو افضل
الشفاء وذلك ان الموسيقار اذا كان الموسيقي
وكل صورة حسنة انما كانت من صورة ما فعل فيها واعلم
منها وذلك انه اذا كانت صورة صناعية فانها كانت من
الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة
طبيعية فانها كانت من صورة عقلية اي قبلها واول منها
فالصورة الاولى عقلية اي افضل من الطبيعية والطبيعية
اي افضل من الصناعية فالصناعية تشبه بالطبيعية
وهي تشبه بالعقليات

المقالة الثانية

اى الهيئات الخارجة عن عالم الاتفاقات عما هو اكمل لها لان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التى هى الحركات المؤثرة فيما يتأخر عنها لا فيما يتقدم عليها فان عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن احاطة العقول بها بل تتحير فى القدر والتدبير الذى يدل منها

والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التى فى عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فيجب اى النسب النورية قبلها اى قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت او عنصرية وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب ان يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب فى النسب التى بين العشرة اقل كثيرا من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذى لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها وتما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا فى اين هى اشرف ما فى الوجود شاهده الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها

والى الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اى كونها عطفا على المبدع ويجوز ان يقرء مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتامل من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم

مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من اشياعهم واتباعهم
ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد في بعض الشيء ومجرد اي ذو تجرد الا اعترف بهذا الامر
واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن
سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي واكثرهم صرح
بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطن عن نفسه انه خلع
الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا
واذا اعتبر رصد شخص كبطليموس مثلا او شخصين كهو مع ابرخس او ارشميدس او غيرهما
من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم
الخلق على ذلك تقليداً وبنوا عليه علوماً كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم
وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب
عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية وارباب
الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو راي الاوائل عظيم الميل اليها اي الى
طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان مصراً على ذلك لولا ان رأى برهان ربه
اي مشاهدة الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات
واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام
واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا
ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة
يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي

شاهدها

قوله وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين
اي كلمات افلاطن بهم المتأخرين فكلمات المعلم الاول في كتابه المعروف باثولوجيا صريحة في اثبات هذه الصور الالهية والانوار العقلية

شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اى الروحانية كالخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الاذربايجانى عنها فى كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم بقسمين مينوى هو العالم النورانى الروحانى وكيتى هو العالم الظلمانى الجسمانى. ولان النور الفائض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التأييد والراى وبه يستضئ الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خره على ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله تع وبه يراس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل وصناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والراى هو واحد الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخرة والراى وقال ينابيع الخرة والراى التى اى الاضواء التى اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها على ما قال فى الالواح الملك الظاهر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقيه اب القدس و نطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خره وهو القاء فى النفس قاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا فى عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه وآله ان لكل شئ ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وحكماء الفرس بوجود ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها

هذه النار فى العالم الاعلى هى احرى بان يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحيوتها اشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون ...

حيوانيا وفيها الحيوانات المائية كلها هناك هوائية حيوانات هوائية شبيهة بذلك الهواء ... التى هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التى هناك

... طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى ...

والمنوّر ايّاها وهو المدبّر لصوريتها والجاذب للدّهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكلّ
نوع جسمانىّ ربّ صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبّر له والمنمى والغاذى والمولّد ولامتناع صدور
هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوّة بسيطة لاشعور لها ونفينا عن انفسنا
والآلات لها شعور بها فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام وهى الانوار التى اشار اليها
انباذقلس وغيره من كبار الحكماء المتالّهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وامثالهم الذاهبين الى انّ
لكلّ نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرّد عن المادّة قائم بذاته معتنى به مدبّر له وحافظ
اياه وهو كلّى ذلك النّوع امّا بمعنى انّ نسبة هذا العقل وهو ربّ النوع الى جميع اشخاص
نوعه المادّى على السّواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وامّا بمعنى انّ ربّ النّوع اصل ذلك
النّوع كما يقال كلّى فى المنطق لامر كذا ويعنون به الامر المقول عليه او يكون ربّ النّوع اصله قيل انّه
كلّى ذلك النّوع وامّا بمعنى انّ ربّ النّوع لامقدار له ولابعد لاجهة كما يقال للعقول و
النفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى انّ ربّ النّوع الذى هو عندهم له ذات متخصّصة لا يشاركه
فيها غيره نفس تصوّر معناه لايمنع عن وقوع الشركة فيه حتّى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا
على الجزئى المجرّد عن المادّة وهو ربّ النّوع بانّه كلّى ومادّى او وجوده فى مواد كثيرة هى اشخاص
والى هذا اشار بقوله ولا تظنّ انّ هؤلاء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى
انّ الانسانية لها عقل هو صورتها الكلّية وموادى ذلك العقل المتشخّص موجود بعينه
فى الكثيرين فكيف يجوز وجود ان يكون شىء ما وهو ذلك العقل ليس متعلّقا بالمادّة ويكون
اى ذلك الشّئ بعينه وهو ذلك العقل المتشخّص موجود بعينه فى المادّة ثمّ يكون شىء واحد
بعينه وهو ربّ النّوع الذى هو عقل متشخّص فى موادّ كثيرة واشخاص لاتحصى ولانّهم
حكموا بانّ صاحب الصنم الانسانىّ مثلا اوجد لاجل عنايته وهو الصنم الانسانىّ حتّى يكون

اصل لطايع اشخاصه وهى بجملتها كالصنم له وكذا لكن تلك الفصول
والقوى ايضا
كالات اخيرة لانواع
اخرى من انها انقص منه رتبة
هذا النوع ولها اشخاص هى ايضا اصنام
لارباب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع
الى الاصول وكذا النباتات والشجر والاشكال التى

اشرف ولابعد ان يكون منها فى عالم الطبيعة كما ذكره المصنف
الاوّل فيما نقدناه فاذا اقررنا لك هذا الكلام
وحاصل كلام الاوائل على انّ لكلّ نوع
من الانواع الجسمانية وذا
كاملا فى عالم الابداع
وانّه
الاصل والمبدع لسائر الاشخاص وهى فروعه ومعاليله
وذلك الفرد لتمامه لايفتقر الى محلّ بخلاف هذه الاشخاص
فنقول امّا الحجّة على اثبات وجود لهذه الانواع
فهى وجوه احدها قاعدة الامكان الاشرف وانّ
هذه القاعدة استطبا فاعلى اثبات الصور
العقلية لكلّ نوع من انواعها على اثبات انّ لكلّ نوع مبدأ

اى ما تحته وهو الصنم الانسانى قابلا له اى للنوع المجرد الذى هو ربه اذ لابد وان يكون كل

موجود ممكن قابلا لشئ لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة

في ان العالى لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مذهبهم وهو ان العالى الذى هو

رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قابلا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى

للزمهم ان يكون للمثال اى العقل الذى هو رب النوع لكونه صورة متشخصة ايضا

مثال آخر الى غير نهاية حتى يكون رب النوع قابلا لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية

بناء على ان كل ممكن لابد وان يكون قابلا لآخر هو معناه وهذه صورته والمثال

وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب النوع

لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم

الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل

ولا تظن بانهم يحكمون بانها اى بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم

ان يحل فيها شئ بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا في اين وان لم يتصوروا اصنامها

التي هي امثلتها الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اى المشابهة للممثل من جميع الوجوه

والا لكان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال

يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر والمنازعون يسلمون ذلك

فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة للكثيرين وهي مثال ما

في الاعيان مع انها اى الانسانية التي في الذهن مجردة وما في الاعيان وهو الانسانية

التي في الخارج غير مجردة وهي اى التي في الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف

ما في الاعيان لان الانسانية الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال

الى الجسم مع اختلاف مقاديرها واوضاعها

واشكالها

مع كونها متشخصا

بتشخص عقلي او تشخص

العقلى تمت نسبتها الى الشخص

الحسية فذلك الوجود المفارق لا لان

اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في

النفس بان يكون حالة فيها يلزم كون الجوهر عرضا

المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركب
مثلها وهي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار
مثلها في عالم الانوار اليها فان للهيئة النورية كمالا في ذاتها بها تستغني عن القيام بمحل
وللجسمانية نقص يحوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور
الجوهرية الذهنية الماخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يقوم
لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا
كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من
صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له
هيئات نورانية روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه
ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزم منه ايضا ان يكون للحيوانية مثال
وكذا لكون الشئ ذا رجلين بل كل شئ يستقل بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض
له امر يناسبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر
اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية وهيئات من
المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة او السكر
مع الطعم والصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل
وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة في هذا العالم
وفي كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهم
المشاؤن وهم اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية
وان الكليات في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية

مخصصة

الآثار ومن جهة الغايات وغيرها تركت
ذكرها مخافة
التطويل والمنة لله
علينا والشكر له على توضيح
هذه المسئلة وتهذيبها وتنقيحها على وجه
لم يتيسر لاحد من اصحاب النظر في الدورة
الاسلامية

والاتحاد في الوجود بين شيئين يقتضي كون احدهما
موجودا بالذات والآخر بالعرض وان ذلك
المفهوم ليس موجودا بالذات لما علمت
انها غير مجعولة ولا بوجوه اخرى
بيناها في مقامها

متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اى قول المتقدمين انّ فى عالم
العقل انسانا كليا اى نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة تكون ظله فى المقادير
وفى نسخة فى الاعيان صورة الانسان وهو اى ذلك النور القاهر كلى لا بمعنى انه محمول
يعنى على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه
الاعداد وكانه الكلى وهو الاصل وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فانهم اى المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم
ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه عن
الشركة فيه واذا سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة
لجميع احواله فتعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب صنم النوع كليا الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض الناس
فى اثبات المثل من ان الانسانية بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن
الشخص الواحد انسانا فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فلكل نوع جسمانى
لا شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول
منه وهذه الاشخاص هى المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية بما هى
انسانية لا يقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها الكثرة ولو
اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة اناسا
وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا يقتضى الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية
ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت لا يخلو عن احدهما بل هى اى الانسانية من حيث هى

قوله ره لا بمعنى انه محمول الخ لا مانع من الحمل اذا اخذ من الوجود العقلى الكلى مفهوم ذاتى يكون صادقا عليه وعلى سائر الافراد وهو المسمى بالكلى الطبيعى اعنى الماهية لا بشرط التجرد واللاتجرد وله عارض هو الكلى العقلى يبحث عنها المنطقيون كما يبحث الالهيون
عن ... وصه
تقليقاتي

مقولة عليهما اى على الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة
فما كانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة يكون
لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ وليس اذا لم يقتض
الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها يقتضى الوحدة وفى البعض ليس اذا لم يقتض
الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى من الثانى وهو من
الثالث على ما لا يخفى لان نقيض الكثرة لا كثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة
لان نقيض اقتضاء الشئ هو لا اقتضاء الشئ لا اقتضاء اللاشئ ونقيض اقتضاء
الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء
اللاكثرة التى هى الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة
فيكون الانسانية وغيرها من المهيات من حيث هى واحدة وهى المثل ثم اى هذا
الدليل بعد تسليم اغيرّن المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة
موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هى فى الذهن لا يحتاج
لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة المنطبعة فى الذهن
ليكون تلك الصورة الاخرى خارجية قائمة بذاتها فيكون هو المثل فالاحتجاج بهذا
الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع
باق وهو كلى فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقى
قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون قائما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل
ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع الباقى امرا كليا
قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقى صورة فى العقل وعند المبادى اى النورية

لا صورة

٣٧٧ قوله قدس سره وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق الخ اقول هذا
الاستدلال صحيح لما علمت
من تجرد الطبايع المادية والاشباح
فى الصقع الالهية والمثال البارى [illegible]
سنوجبه لا تحدد هذه الانواع وحفظها ولا يمكن ان
يكون [illegible]
[illegible]
بالذات [illegible] الكلية فى بقاء [illegible] علمت ان الحكم الطبيعية
استحفاظ للنفوسات [illegible]
موجود بالذات [illegible] الموجودة فى العالم [illegible]
بالذوات الوجودية [illegible] الصور [illegible]
علم [illegible] الصور الدائمة الباقية عند [illegible] المبادى [illegible]
رشحات [illegible] الباقى صورة فى العقل [illegible]
بالخصم ان يقول الباقى صورة ان كان المراد بها [illegible]
فيما ذكر من الآن [illegible] الخارج وان كان المراد [illegible]
علمت ان [illegible] صورة غير موجودة فى الخارج [illegible] الصور [illegible]
خارجية صورة [illegible] المطلوب
عقلية [illegible] لان الصورة العقلية
الجواهر المتقدرة على هذه الصور الحسية له لا بد ان يكون
جوهرا اقوى فى الجوهرية من الجوهر الحسى فلا
يكون حالا فى غيره تعليقات ١٢

لاصورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل بناء على هذه الاقناعات بل على امر آخر وهو الكشف والشاهدة او لا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المتأخرون هي ان يكون الانسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاص الانسان محسوس خاسر فيها لغيره معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يتفوه جاهل فضلا عن فاضل كافلاطن وقال افلاطن انّي رأيت عند التجرد افلاكا نورانية مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك لمجاورتها هذه اي الافلاك النورية التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض التألهين فيما منهم كما اشير اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في موضع الشاهق الالهي هذا مختصره اي حكى عن نفسه ما هو المذكور مختصره الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور واصل هذه الحكاية دون نقلت بعض الكتب عن ارسطو ولكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكره المصنف هنا وفي التلويحات عنه انه قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند

الله هو الروح فكذا المراد من امره تعالى تعليقات

الرّياضات وتامّل احوال الموجودات المجرّدة عن المادّيات وخلعت بدنی جانبا وصرت
کانّی مجرّد بلا بدن عریّ عن الملابس الطّبيعية فاكون داخلا فی ذاتی لا اتعقّل غيرها
ولا انظر فيها عداها وخارجا عن سائر الاشياء فح اری فی ذاتی من الحسن والبهاء والسّنا
والضّياء والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقی متعجّبا حيران باهتا فاعلم انّی جزء
من اجزاء العالم الرّوحانی الشّريف الكريم وانّی ذو حيوة فعّالة ثمّ ترقّيت بذهنی من ذلک
العالم الی العوالم العالية الالهيّة والحضرة الرّبوبيّة فصرت کانّی موضوع فيها متعلّق
بها فاكون فوق العوالم العقلية النّورية فاری کانّی واقف فی ذلک الموقف الشّريف
واری هنالک من البهاء والنّور ما لا يقدر الالسن علی وصفه والاسماع علی قبول نعته
فاذا استغرقنی ذلک الشّان وغلبنی ذلک النّور والبهاء ولم اقو علی احتماله هبطت
من هنالک الی عالم الفكرة فح حجبت الفكرة عنّی ذلک النّور فابقی متعجّبا انّی كيف انحدرت
عن ذلک العالم وعجبت كيف رايت نفسی ممتلئة نورا وهی مع البدن كهيئتها فعندها
تذكّرت قول مطريوس حيث امر بالطّلب والبحث عن جوهر النّفس الشّريف والارتقاء
الی العالم العقلی وقال شارع العرب والعجم يعنی رسول الله صلّی الله عليه وآله انّ
لله سبعين حجابا من نور لو كشفت عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرک بصره
وفی رواية سبعمأة حجاب وفی اخری سبعين الف حجاب من نور وفی حديث ابی
امامة الباهلی انّ جبرئيل قال يا محمّد انّی دنوت من الله دنوّا ما دنوت قطّ قال كيف
کان يا جبرئيل قال کان بينه وبينی سبعون الف حجاب من نور وفی حديث ابی موسی
حجابه النّور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی اليه بصره من خلقه وفی رواية
من نور وظلمة والسّبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذّات الازليّة التی اذا راها

المجرّدة التی بعضها واسطة لبعض فی ترتيب

الوجود واعلم انّ كلّ موجود فی موطن اضعف

الوجود حاله بالقياس الی ما هو فی موطن اعلی منه لقوّة وجوده حال ما حکی

عن جبرئيل ع بالقياس الی ما فوق درجته

الملائكة

الملائكة المقربون سجدوا لمايروعهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت الابصار والبصائر ۳۸۰

وارتجت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت الانوار

كالحجب التي تحول بين العقول البشرية وملاحظتها لو كشفها عن وجهه اى ذاته فتجلى ما وراءها

لاحرقت عظمة جلال ذاته وانفت ما ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته وهو بعد

فى الدنيا منغمس فى الشهوات متالف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق

الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد هذا الحديث

ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية

لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية

والمراد من الحجب الظلمانية على ما فى الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية

واوحى اليه اى اوحى الله الى الشارع يعنى محمدا صلعم الله نور السموات والارض لا بمعنى

انه منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض

النور البحت وان سائر الانوار شرر من نوره وقال اى النبى صلى الله عليه وآله وسلم

ان العرش من نوره اما العرش العقلى وهو العقل الاول والنفسى وهو نفس الفلك الاول

فظاهر انهما نوران فائضان من نوره واما الجسمانى وهو الفلك الاعظم فلانه

من بعض الانوار المنتهية اليه فكل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن اللفظ

من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اى

لا يحيط بنورك شئ من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل

السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد بنورك كل نور

اى من المجردات العقلية ومن الدعوات الماثورة اسئلك بنور وجهك الذى

ملاء ارکان عرشك فنور وجهه هو حقیقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه
من العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن ارکان العرش ولست اورد هذه
الاشياء ليكون حجة اى على ان الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل نبهت لها
اى بهذه الاشياء على نورية الواجب والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد اى على ما
ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف اى المنزلة على الانبياء عليهم السلام
وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اى كثرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا عن
الباقي **قاعدة** في بيان صدور البسيط عن المركب النور القاهر اى العقل
يجوز ان يحصل عنه باعتبار اشعته وهى الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر
امر لا يمائله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية
العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من
العالية من ذاته باعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فيصير اى تلك الانوار كجزء للعلة
لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التي فيها فيحصل من المجموع المعلول المخالف له
اى في البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات القاهر الاعلى الطولى من الانوار الاشعة
التي فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضي اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر
بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور
شعاع وحداني عن نيرة ذاته مستنير باشعة عرضية ثم يصير البسيط الصادر ربما يقبل
من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهى النقص في النورية النازلة بحيث
لا يقتضى صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل النور من اشعة
اخرى تقابلت علته اى من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل

من هذا

من هذا المجموع المخالف للمجموع الاوّل معلول اخر مخالف لهما فيقع اختلافات كثيرة
فى القواهر لا فى حقائقها بل فى امور خارجة عنها لما علمت انّ النور كلّه حقيقة واحدة
لا يختلف الّا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوّة النور وضعفه اذ نور العلّة اشدّ
من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها يختلف بحسبها بالشدّة والضعف
بحسب قوّة الذوات النوريّة فى افاضة الاشعّة وشدّة قبولها للاشراقات العقليّة
فيختلف القواهر من هذه الجهات وامثالها او يكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك
فى الحقيقة النوريّة كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفى قوله ويجوز ان يحصل
من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لانّ الامور امّا ان يكون متّفقة الحقيقة
اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير امّا ان يكون المغاير فى الحقيقة اولا والاوّل
يمتنع ولا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقىّ بين الحاصل من مجموع امور متّفقة الحقائق
وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب ولا يجوز امّا الثانى فلوجوب
التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه وامّا الثالث فلوجوب التغاير
الحقيقىّ بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقائق والحاصل من بعضها وامّا الرابع
فلوجوب التغاير الاعتبارى بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع
انّه لا يتمّ لا مدخل له فى المقصود ظاهر فليتحقّق (فليتمعّن خ ل) اللهمّ الّا ان يريد بالجواز الامكان
العامّ فيتمّ والظاهر انّ المراد انّه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الّذى
يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلّم فيه وعلى هذا يزول النظر
ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز
ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعّة التى فيه نور مجرّد او جوهر جسمانىّ بسيط

قاعدة فی بیان ان ارباب الاصنام منها ما یتوسط بینها وبین الاصنام نور متصرف ومنها ما لا یتوسط بینها ذلک ومن القواهر النازلة ای العقول السافلة ما یقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلیة تضعف بالنزول العلی وتشتد بالصعود المعلولی وانها کلما امعنت فی النزول قل نورها ونقص حتی ان بعضها یصیر من شدة نزوله وضعف نوریته فی افق عالم النفس فیکون کانه نفس ناطقة وعلی هذا یتناقص الانوار فی النزول حتی ینتهی النقص فی الحقیقة النوریة الی ما لا یقوم بنفسه کالانوار العارضة وکما ان من النفوس ما احتاج ای فی تعلقه بالبدن وتصرفه فیه الی توسط الروح النفسانی کنفوس الحیوانات ومنه ما یکون لشدة نقصه لا یحتاج الی ذلک کالنفس النباتیة لتعلقها بابدان النباتات من غیر توسط روح نفسانی ولا یظن ان الناقص یحتاج الی المتوسط دون الکامل بل الامر بالعکس لان النفس الحیوانیة لکونها اشرف من النباتیة هی الطف منها واذ ذاک فیستحیل ان یتصرف فی البدن من غیر متوسط لان احدهما فی غایة اللطافة والاخری فی غایة الکثافة بخلاف النفس النباتیة اذ لکونها اکثف لا یحتاج الی متوسط ومن المعادن ای کما ان من المعادن ما یقرب من هیئة النبات کالمرجان لانه ینبت فی معدنه وهو قعر البحر کاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء کان جمادا ابا حجر او من النبات ما یقرب من الحیوان کالنخل لاختصاصه بخواص الحیوانات من انه اذا قطع راسه او غرق فی الماء یبس ومن احتیاج الاناث فی کمال الثمرة الی القاح الذکور ومن میل کل واحد من الذکر والانثی الی الاخر حتی ان بعض النخیلات یمیل الی نخل ولا یحمل الا من طلعه وهو قریب من خاصیة الالفة والعشق الذی بین الحیوانات وبالجملة لم یبق له

الا

ارباب الاصنام
فی تحقیق الوسائط التی
ای النفوس بینها وبین الاجسام
وعدم تحققها وکذا فی شرف الواسطة و
خستها بجهة اختلاف النفوس فی توسط الروح
النفسانی وعدمه فان منشاء ذلک اختلافها فی الکمال
والنقص

الا شئ واحد حتى جبل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة فى طلب الغذاء وكان النبى صلى الله عليه واله اشار الى هذه المعانى بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوانات ما قرب من الانسان فى كمال القوة الباطنة اى فى التفهيم والتفهم وغيرهما كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها وفى بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك للناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤس الملوك بالمذبة الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان من المحاكات الفعلية وللببغا من المحاكاة القولية ولما تبين من قوله ومن المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التى يليها وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة اى النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين وفى النزول عنها ما كاد يكون كبعض البهائم اى كنفس بعض البهائم وفى بعض النسخ لبعض البهائم اى ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم واما قوله من القواهر النازلة وهى العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اى نفسا متصرفة فى الصنم المتعلقة به ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه اى فى ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص فى جوهره فهى نتيجة لقوله وكما ان من النفوس وتقريره ان نقول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفسانى ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك فالقواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب

انواع

الطبيعة المعينة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدد المحض فالنفس عقلية الذات طبيعية الفعل فهى ذات وجهين كما ان العقل ذا جنبين جنب الله وجنب النفس والعقل بين المقدس وبه

هذه الصور وهذه الكلية هى صورة الارض التى يقعر فى باطن الارض كالنفس الطبيعية فى باطن الشجر ثم قال ان الكلية فاعلة فى الارض الشبيهة طبيعة الشجر هى ذات نفس لانه لا يمكن ان يكون جثة نقصد هذه الاباطيل العجيبة

العظيمة فان كانت جثة فانها ذات النفس لا محة فان كانت هذه الارض الحسية التى هى صنم جثة فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية جثة ايضا وان يكون نه هى الارض الاولى وهذه ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها فظهر ان لكل شئ ظاهرا وباطنا غيبا وشهادة وملكا وملكوتا فسبحان الذى بيده

في بيان عدم تناهي آثار العقول

انواع الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط
يفيض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وار بابها من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج
في الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب اصنام البسائط العنصرية والمركبات
الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكانه قال وكما ان من النفوس كذا من القواهر
النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق الا
ان الضعف الذي في الجوهر اي بسبب النزول وكثرته لا ينجبر بالنور المستعار وفي بعض
النسخ المستفاد اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور اي الذي
عليه الاشراقات من العوالي فانه اولى بان ينجبر بالنور العرضي لقلته في العوالي لانه انما
يتكثر في السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها
اي فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والا فالتي توجب غيرها من
الانواع لها عناية بها ايضا ولهذا فسره بقوله اي ليس بينها وبين صنمها واسطة اخرى
مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نوريتها
عن افادة نور متصرف في صنمها ولعدم استعداد الصنم ايضا اي لقبول النور المتصرف
لتوقفه على مزاج خاص هو متوقف على العناصر والجمادات المركبة وكذا غيرها اي
غير العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر فيما ذكر **فصل** في
بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس وان لا مؤثر في الحقيقة الا
الله تعالى ولا تظن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات اي من العقول والنفوس
لها مقدار اذ كل متقدر برزخي اي صنم برزخ وكل ما هو كذلك فلا يدرك

ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشئ لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات بل هى
اى الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها نفس ظهورها
المعنوى وكلها مشاركة وفى بعض النسخ متشاركة فى الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت
بينها بالكمال والنقص وينتهى النقص فى الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون
هيئة فى غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين ان
النور كيفية وعرض ههنا اى فى عالم الاجسام فان انوار الكواكب والنيران اعراض قائمة
بمحالها فكيف يقوم بنفسه اى مع كونه عرضا ولو استغنى شئ من النور عن المحل لاستغنى
الجميع لاشتراكه فى الحقيقة النورية فانه اى فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء
للنور اى لبعضه انما هو لكماله وكماله بجوهره اى بسبب جوهريته وغاية نقصه بالعرضية
اى بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شئ كالنور العارض لنقصه
بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور القائم بذاته المشارك للعارض فى كونه نورا
مع كماله بالجوهرية فاذا التفاوت اى بين المتشاركات فى شئ قد يكون بالمقدار
وذلك اذا كان الاشتراك فى الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك
فى النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك فى حقيقة مختلفة
افرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك فى الحقيقة النورية ونحوها
كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا
ومما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله والنور المصباحى لما كان
مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران
البيت وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اى من حامل النور

المصباحىّ كالجدران المذكورة فكونه اى كون النّور المصباحىّ موجبا للشّعاع ثابت
وحاصل على اىّ وجه يفرض اى سواء فرض انّ موجب تلك الاشعّة المتعددة لصورة ا
او العقل الفيّاض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبره لقبول الاشعّة وكيف
ماكان فالنور المصباحى له مدخل فى وجود الاشعّة المتعددة وفى نسخة فيكون موجدا
للشّعاع وفى نسخة فيكون موجبا للشّعاع على اىّ وجه يفرض وتفاوت النّوريّة اى
بين العلّة والمعلول المذكورين ليست الّا بالاشدّية والكمال فانّ النّور المصباحى اشدّ
واكمل من الاشعّة الجداريّة لا انّه اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهّم انّ التفاوت
بينهما بالمقدار والعدد لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بذلك لانّ هذه الانوار
ليست اجساما ليكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد يكون التفاوت
بينهما بالعدد بل بالاشدّية والاضعفيّة كما ذكرنا واذا ثبت انّ التفاوت بين الانوار
ليس الّا بما ذكرنا فنور الانوار لشدّته وكمال نوريّته لا يتناهى فلا يتسلّط عليه بالاحاطة
شئ اى من الانوار المجرّدة لانّه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس
الى عالم الحسّ من حيث انّه لا نور منه هنالك كما لا نور منها ههنا الا من حيث الشدّة
والقوّة لتناهيهما فى الشمس وعدم تناهيهما فى نور الانوار وكما انّ ههنا يترتب الانوار
العرضيّة من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هنالك يترتّب الانوار الذاتيّة
من نور الانوار الى ادون العقول نورا واحتجابه عنّا انّما هو لكمال نوره وضعف قوانا
لا للخفاء كاحتجاب الشمس من الخفافيش والاجهر ونحوهما ولا تخصّص شدّته اى شدّة
نور الانوار عند حدّ يمكن ان يتوهّم وراءه نور فيكون له حدّ وتخصّص مستدع
لمخصّص قاهر له بقهره على ذلك الحدّ فلا يتجاوز منه وهو محال بل هو القاهر نوره

لجميع الاشياء كانت انوار قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته
الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف
فعلمه نوريته وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور
وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية
ان عنى بالنهاية ان يكون الشئ وراءه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة
ان عنى ان لها اصلوحا ان يحصل منها آثار غير متناهية وانا سنبرهن على دوام
البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد
وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اي
النفس فلكية كانت او انسانية يجب نهاية آثاره فانه ان كان غير متناهي القوة
ما الحبس في علائق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات لتناهي الابعاد ومتناهية
جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي اصناف الشهوة والغضب وجواذبهما وما جذبها
اي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوري
الذي لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام
واللذة فيه اعظم واجمل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة اي الفلكية
ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار القاهرة
ذوات القوى الغير المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما كان القائل
ان يقول غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان
يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه
التفاوت كما بينا من قبل من المات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما

والحق ان توسيط النفس بين العقل وبين القوة الفلكية ليس بمعنى ان ذاتا واحدة بالعدد واسطة في ايجاد الاحوال المتجددة مع الفلكية بلا نهاية ولو كان كذلك لكانت عقلا لا نفسا اذ الواسطة في الايجاد لا معنى له الا ان الموجد الاول يفيد وجودا

وقد علمت ان حقيقة الطبيعة الجرمية امر سيال الوجود متجدد الذات لا لمية لتجددها وسيلانها لكونه صفة ذاتية لها انما الحاجة لها في وجودها الى فاعل يوجدها ذاتا يقتضي تجددها لا الى اصل تجددها فعلم ان لا شئ فيه الاجسام

وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ اي الفلكية بمده صاحبه وهو النور القاهر الذي هو صاحب لصنمه بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذاتها فهي محركة بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلي والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها وهو اي النور القاهر لا يحتاج الى المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد كما برهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات اي العقلية لا بد منه ونسبها اي ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد منه ايضا في بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذه النسب بقوى له ولست ادعي ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب يستدعي وجود موجباتها في العالم العقلي وهو اي التي هي تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادعي ان جميع النسب اي العقلية محصورة فيما ذكرته بل هنالك اي في عالم العقل والصقع الربوبي عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا منصرفين في الظلمات وهي الابدان الظلمانية والعلائق الجسمانية وكل ما فرض من العجائب اي في هذا العالم فان هنالك الطف واعجب من ذلك ومن الادلة على ان هنالك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اي من كيفية فعل نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هنالك

٣٨٩ قوله قدس سره كما برهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد اه اي لا يكون سنوح امر في عالم العقل لان العقل هو بالفعل جميع كمالاتها كما برهن عليه ولو جاز عليه سنوح حالة او صفة فيه كان فيه جهة القوة والاستعداد فكان له مادة [illegible]

قوله تنزل الى كل حظيرة ملك ... يدل على كثرة الملائكة العقليين تعليقا

هذا اى هذا القدر الذى عرفنا بافكارنا واشرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن فى الظلمات كالعلائق الجسمية والعوائق البدنية بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو صحيح بل كوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم فقد طمع فى غير مطمع فان الغائص فى قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو فى الهواء وما ذكرناه اى من النسب والترتيب فى تدبير نور الانوار انموذج من ذلك والا فلا احاطة بها ونحن فى عالم الغربة من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب وغيرها بالتاثير انارة كان او غيرها فى مشهد اى حضور نور يقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه اى على ذلك الناقص فى نفس ذلك التاثير انارة كان او غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب غيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها فى نفس الامر وغير متمكنة من فعل فى هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا لكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اى من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التى هى اشعة ذاته لانها بالحقيقة شرط الفعل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعته الضعيفة المقهورة لانواره المنبعثة ليس شان اى فى الوجود وليس فيه شان غيره المبدئ واليه المنتهى على انه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تعالى وتقدس

ان لا يوجد فلو كان له فى ذاته تاثير فى وجود غيره لكان للعدم شركة فى افادة الوجود ولما بالقوة شركة فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل واما الذى يرد عليه فهو امور احدها ان الامكان الذاتى وان كان معنى سلبيا لكنه ...

علية منه جهة امكانه بل من جهة وجوده كما ان الاولية ثابتة للامكان ولا مدخل لها فى تحريكه ... والثالث انه منقوض بقولهم ان العقل يفعل الفلك بواسطة امكانه فاين المخلص منه وساطة الامكان ولك ان تقرر الحجة هكذا ان كل ما سواه كذا ليس حقيقة الاكرم منه اى الوجود المحدود الناقص مرتبة عن مرتبة الوجود التام الالهى فله اعتبار ان اعتبار انه وجود واعتبار انه ناقص ضعيف وبه يتميز عن الوجود الصرف الذى لا نقص فيه وبمراتب النقصان يمتاز الوجودات الناقصة بعضها عن بعض فح نقول

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية اي الفلكية لانه قد تكلم على شيء منها في المقالة الثانية وفيه فصول **فصل**

في بيان ان فعلهم ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قدماء لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد ان لم يحصل اي من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انقضت الدعوى بالحدوث فانها صادرة عنهم بعد ان لم يصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره اي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجددة لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يبدؤ في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل تاثيرهم ازلي وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف اي جوده على غير شيء كالعالم الذي لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشيء وهو الواجب التام الوجود وجب ان يوجد اي العالم وان الواجب ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة

 عن غايته فاذا فقد العائق وتم المقتضى لحصول المطلب فثبت ان انوارهم مطموسة فى نور الانوار وثابتة ببقاء الله الواحد تتمدد صفو مقابلة ...

والا فهو مما لا يتصور وجوده اى ان كان ممتنعا او توقف على غيره اى ان كان ممكنا

لاستحالة ان يكون واجبا فاكان هو الذى توقف عليه وقد فرض ان التوقف عليه

وهو محال وكل ماسوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف

غرضه قدس سره فى هذا الفصل بيان نسبة العقول وقدم العالم و هذه اشاره الى ... فيما ...

شى من افعاله على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا فى افعاله ولا

وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ماعدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم

وكلما يكون شئ وجوده من الكمال والخير فى جانبه وتم يلزم له فيه فيفيد عنه اليه حاصلا وهذا المانع مرتفع فى الرمائع

توقف على ذلك الوقت و فى بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع

ماعدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا لا يحتاج الى تقدير ودونه فان نفس

الوقت من الاشياء التى غير نور الانوار وهو متاخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم

ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على

ذاته تع على مايقول بها الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته

فان ثبوتها له تع لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان

الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف

الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار

وجميع مايفرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم صفة دائمة لانهم قائلون

بقدمها فيدوم بدوامه اى دوام جميع مايفرضه الصفاتية مامنه اى الذى يحصل

من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فى العدم البحت اى الصرف فرض تجدد

اى تجدد حال لكون الاولى بان يصدر عنه شئ او بالشئ ان يحصل عنه لعدم

الاولوية فى العدم الصرف مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد

حال مالاجله التجدد فى استدعاء مرجح حادث فان كل مايتجدد من الامور

في كيفية فهم ... قدم العالم

... الى ذلك ذهب اعاظم الحكماء الاقدمين وقول اكابر الفلاسفة السابقين كهرمس وثاليس الملطى وانكسايمنس الملطى وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وارسطاطاليس وغيرهم ممن انتشر انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الالهية ...

التى لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او
زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اىّ شئ كان فانّ الكلام فى حدوثه واستناده
الى مرجح اخر كالكلام فى حدوث العالم نفسه واستناده الى ذلك فلا يقف تسلسل الحوادث
المتعاقبة عند حدّ لا بتقدير حادث اخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث
غير متناهية فى الازل فيلزم من عدم ازليّة العالم ازليّته وكلّ شئ لزم من عدمه ثبوته فعدمه
باطل فعدم ازليّة العالم باطل فازليّته حقّ وهو المقصود واليه الاشارة بقوله
فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اى الافلاك وكليّات العناصر واضواؤها
المجردة اى النفوس الفلكيّة النّاطقة دائمة اى ازليّة وامّا انّ الانوار القاهرة
فلانّ تاثيره فى المعلول الاوّل لابدّ وان يكون ازليّا لانه امّا ان يجب صدوره عنه
او يمتنع والثّانى باطل والّا لما وجد فتعيّن الاوّل بيان الشرطيّة انّ المعلول الاوّل ان
لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلّة
التّامّة وان توقّف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول اخر قبل المعلول
الاوّل وكذا المعلول الثّانى امّا ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما
وجب وان توقّف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول ثان قبل الثّانى وقس عليه
البواقى وعلى تقدّم العالم اعنى الاربعة المذكورة بلوازمها الاوّليّة مع دوام الواجب
ولا يلزم من دوام الشّئ مع الشّئ مساواتهما وعدم اولويّة احدهما بالعليّة والاخر
بالمعلوليّة على ما يقوله المتكلّمون من انّ العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال
فانّ دوام اثر الشّئ مع الشّئ لا يقتضى ذلك كدوام تنوّر ذلك بالنّير وشعاع الدائم معه
وهو المراد من قوله وقد علمت انّ الشّعاع المحسوس هو من النّير لا النّير من الشّعاع

ماشبه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة الذي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا الا

فلا يجوز القول بان جزءا من الحركة المتصلة علة لجزء آخر منها كالحركة من الحد الى التنور للحركة من التنور الى الجوزا بل يجب ان يكون علة الوضع المتجدد التدريجي المتصل من البداية الى النهاية شيئا يطابق له في تجدده وتدرجه واتصال حدوثه وزواله

وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن

فصل في بيان ان كل حادث زماني

وهو ما يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها اي نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقوله بعيد هذا بسطرات وما يجب فيه التجدد لمهيته انما هو الحركة هي الحركة وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها وهو محله الذي هو الحركة لما سيعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه الفرضية معا وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يثبت اجزاؤها الفرضية معا وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو الحادث اي الزماني وكل حادث اي زماني اذا حدث فشئ مما توقف عليه هو اي ذلك الحادث الزماني حادث اي زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي الذي يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شئ مما توقف عليه حادث زماني اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشئ فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشئ مما توقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام

ان الثبات وعدم الاستقرار بل مبنيها هي نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا اعرفها القوم بخروج الشئ من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا الا بما يخرج من القوة الى الفعل كذا اذ لو كانت لها هيئة غير ذلك لم يجز تعريفه بالخروج وقوله لا يتصور كنهه ان يكون اشارة الى هذا المعنى فان للعقل ان يتصور لكل عرض وجوهر عدم استقرار كما يجوز ان يتصور له ثباته حتى يرجع الى البرهان الحاكم على بعض الاشياء بالتغير والتجدد على التدريج وعلى بعضها بالثبات والاستقرار وعلى بعضها بانه دفعي الوجود كالوصول والمحاذيات وعلى بعضها بانه زماني الوجود لا على سبيل الانطباق كعدم الآن وحدوث اللاوصول واللامماسة وعلى بعضها بانه خارج عن الزمانيات كلها متساوي النسبة اليها جميعا.

الى ذلك الشئ اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا
الى مرجح آخر حادث لا يقف عند حد فلا بد من التسلسل اي تسلسل الحوادث لا الى
نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اي وجود آحادها محال لما
عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا فلا بد من سلسلة غير
متناهية لا يجتمع آحادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع
واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما
فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لماهيته
وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا ينقطع
لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله والحركات المستقيمة
حداها البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام
المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين
زمان سكون فانه غير جازم بصحة على ما ذكر في المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ
لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملائم هو حيزه الطبيعي للبرهان الدال على ان كل
جسم طبيعي له حيز طبيعي يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا
وصل اليه وقف ملازما له الى حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ معه جميع
ما يلائمه ويترجح وجوده اي وجود البرزخ له اي لذلك الملائم فلا يتحرك اذ
لا يطلب ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها
الطبيعية والقسريات من الحركات اما بالطبع او الارادة وذلك انما يتصور في الاجسام
العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحد منها متناهية اما القسرية

الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر عظيم يحرك الهواء معه الى تحت وامثالها فلنا هي الحركات الطبيعية لانها لا يجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية اى من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام البرزخ ولا بقاء لبرزخ دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اى العنصرية فجميع حركات ما تحت فلك الافلاك منقطع ولما وجب اى بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا ينقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات فهى للافلاك ويكون دورية لاستحالة ان يكون مستقيمة لما سبق ويتبين من ذلك دوام حواملها واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه رأسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء وخلفه الى الخفي والى هذا اشار الشيخ بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدأ حركاتها المفروض الى الشرق ومنتهى حركاتها الى الغرب واضافاتها اى الى سمتي الرأس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو جانب الشرق لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اى الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررنا ويتعين فيها اى في الافلاك نقط الاضافات اى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتى الراس والقدم له او بالنسبة الى ذلك الانسان مضطجع كما ذكرنا ولولاهما لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها الا نهاية ذلك

وفي بعض

ان لا مخلص من هذا الا بان يذعن ان الطبيعة جوهر سيال متجددة الحقيقة والوجود ثابتة حقيقتها المتجددة بين مادة قابلة محضة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة والاكمال [illegible]

للدوام التجددي الاتصالي اى محدد الزمان وعرش الحوادث وجميع الطبايع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت او مركبة فليس في واحد منها دوام اتصالي والمجتمع من الحركات المنقطعة بوجود الاشخاص المتعاقبة مع الدوام لا يكفي في تحديد الزمان [illegible] مقدار متصل لا حدود فيه فليتأمل

وفي بعض النسخ وبتغير فيها نقط الاضافات اما الان مشرف كل نقطة على الارض هي
مغربا لنقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه واما الان تلك النقط بتغير بحركتها (بتغيير خ د)
فيصير لنقطة التي فرض تعيّن باليمين بها قدّاما ثم يسارا ثم خلفا **نكتة**
في ان حركات الافلاك دورية تامة تتم الدورة في كل يوم وليلة وانها علة حدوث
الحوادث وان الافلاك لا يتكون ولا يتفسد وانها في حركاتها ومناسباتها متشبهه
بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد واحد على الترتيب وقال (فقال خ د)
واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت
اي الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها وتعلم ان النهار
ليس الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها ففيه
النهار وليس كذا لانا نرى انها اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة يقطع فيها
النصف الآخر من الارض التي تحتنا (تحتها خ د) فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب
الاول وعلمت وجود المحدد وان السفل بالمركز اي يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد
بمحيطه والارض عنده اي عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لازمة له
غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز من اي جانب فرض كانت قاصدة الى العلو
لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قاصد جهة العلو كما ان المتحرك الى المركز كيف
كان قاصد جهة السفل ولا يلايمها اي العلو بالارض لان الملايم لها هو السفل
دون العلو وسيأتيك كيفية امره اي امر العلو من انه لا يلايم الارض او السفل من
انه يلايمها وجميع الحوادث التي عندنا اي في عالم الكون والفساد من هرب الحرارة
واستيلاء البرودة وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ما سكن

الاوراق فی الشتا وضد الجمیع فی الربیع وکذا شدة نشو البطیخ والخیار والقثا

وکثرة مد البحار عند زیادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه

الی غیر ذلك مما هو مذکور فی کتب احکام النجوم هی من اثار حرکات الافلاك

وهی وفی نسخة فهی هذا اولی علة حدث الحوادث وفی بعض النسخ الحادثة

وهو المطلوب الثانی ولا یقع الافلاك تحت الکون والفساد والترکیب من بسائط

والا لزم التخلل وعدم دوام الحرکات والحدوث الموجب لتقدم حرکات وبرازخ

اخری علیها محیطة دائمة لان کل واحد من الکون والفساد والترکیب من البسائط

حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث انما یکون من حرکات الافلاك ویلزم

من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا یتکون ولا

تفسد وهو المطلوب الثالث واعلم ان للافلاك فی حرکاتها ومناسبات حرکاتها

ومقابلاتها ای مقابلات کواکبها وغیر ذلك یصا انی من المقارنات والتربیعات

والتثلیثات والتسدیسات ونحوها من الاتصالات الکوکبیة والمناسبات

الفلکیة متشبهة بمناسبات الامور القدسیة ای الانوار المجردة العقلیة

واشعة الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلیة متناهیة متعینة مرتبة

مضبوطة محفوظة کما ان الذوات العقلیة مع هیئاتها علة للذوات الجسمانیة

وهیئاتها واحوالها کلها متناهیة متعینة مرتبة وعلی هذا کل ما فی العالم العقلی سری

الی العالم الحسی المثالی علی مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسمانی بحذو

حذو العالم العقلی فهو ظله والظل تبع للمظل وکل حادث حدث لا بد له من

علة حتی ینتهی الامر فی الاخیر الی تاثر مناسبة من تلك المناسبات العقلیة

التی

کذلك المناسبات العقلیة التی بین الانوار المجردة واشعتها علة للمناسبات الجسمانیة التی بین الاجسام وهیاتها ٣

التي يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلا بد وان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب في الاجرام لدى الاوضاع المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يكن لها اى للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اى لكثافتها فلا يمكن مقابلة بين الكل اى كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اى جميع الكواكب كما في عالم القواهر اذ في البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر التي لا بعد فيه ولا حجاب فحفظت اى الافلاك ذلك اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل البدل حتى يصير اتيه في الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان الافلاك اذا اخذت في الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاؤها يستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت باسرها الى العالم الجسماني وتم ذلك في الالوف الجمة العظيمة فقامت القيمة الكبرى والانقراضات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى ثم الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى يأتي عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية

المترتبة بالحركات على التدريج استانفت دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين ولكن

اى لا امر فى حركات الافلاك على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركاته

الذى يفهم من الشفاء ان بعض اتباع

الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك

كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك على ما صرحوا به فى كتبهم حركة

الكواكب اى ليصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسب

الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة ولذا

احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة فى الاوج وتارة فى الحضيض

فكيف يكون اى هذا الاختلاف لكثرة تشبهها بشئ واحد هو عقل مجرد وهم

اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات الكثيرة العقلية

المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لكثرة

المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال الكواكب تشبهها بها لا بشئ

واحد فيكثر عليه نكيف كما تقدم فليس اذن حركاتها اى حركات الكواكب على

اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها

فى الاوج او الحضيض الى غير ذلك الا لتحصيل المناسبات شعة اى نورية

وانوار عقلية فى المعشوقات اى القاهرة وليس نسب بعضها اى بعض الكواكب

الى البعض الا تابعا للمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى يأتى اى ليس حركة

الكواكب الا لتحصيل المناسبات بين القواهر الاعلى الوجه الافضل بالتدريج

والترتيب حتى يأتى فى الاكوار والادوار على النسب القاهرية التى يمكن التشبه

بها اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب ان تتشبه بها بل وقد تم اى بعالم الذى

ودجود سبده حركة خاصة على انه معشوق مفارق

وهذا ان

اذ رب تلامذة

المعلم الاول من سواه السيد

ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح ان

بصناعة المجسطى ان حركات وكرات

سماوية كثيرة مختلفة فى الجهة والسرعة والبطؤ

بالاشراقات اه يعنى ان اتباع المشائين يجعلون

حركات الافلاك لاجل استخراج الاوضاع

الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل التشبه

بالعقول الفعالة ولا يجعلون

حركاتها لاجل [illegible]

الاشراقية

العقلية منها وقول الشيخ فى هذا الباب لا يخلو

عن قصور فلذا قال ان خروج الاوضاع من القوة الى الفعل

هو نفس الحركة فى الوضع فيكون الحركة لاجل الحركة

والشئ لا يكون غاية لنفسه ثم ان الحركة مع تشبهها اى

ان يكون طلبا لشئ والطلب واثاره سبيله لا

مطلوب فالطلب كيف يكون بنفسه مطلوبا وايضا

باستيفاء النسب العقلية وقيام القيمة تستانف اى الكواكب بتحصيل تلك النسب
مرة بعد اخرى من اول الدور الى اخرها قرنا والمتأون فى هذه التشبيهات اى
العقلية كتشبيه الاصنام بارباها ومنه تشبه الافلاك بالقواهر فى تحصيل مناسباتها
اعترفوا بضرب من المثال الذى ردوا فيه على المتقدمين القائلين بارباب الاصنام
وارباها وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها
لاشعار ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو
بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه ومما يدل
على كثرة المعشوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان
واحدا لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا او نعلم انه لو كانت البرازخ العلوية
اى الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى
طبيعة المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اى لعللها وليس كذا اذ لو كان
كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات والمقدم باطل كالتالى

فصل

فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى ازلية الزمان وابديته
وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة
ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهى تشاهده دائما
منبهجة به غاية الابتهاج لانه لا الذ واجل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل من
معاينة جلاله وحصل عنها اى والحال انه حصل منها اى من الانوار وفى اكثر النسخ
عنها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب
لفقر مشترك اى بين تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اى ولما

٢٠٤ كان القواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية اصحاب
البرازخ العلوية اى الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك اذ
شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من
العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات
وحصل منها اى و الحال انه حصل من القواهر التى اقتضت العنصريات برازخ خاضعة
للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا وطا اى للبرازخ الخاضعة وهى العناصر مادة
مشتركة اى بين جميع الصور العنصرية يقبل الصور المختلفة اى التى للعنصريات
وكما ان اشتراك القواهر فى الفقر اقتضى البرزخ المشترك فى نزول الرتبة المادة
المشتركة فكذلك اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصيل به يقتضى
اشتراك الحركات برازخها ايضا فى الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة
اى حركات الافلاك ايضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور
الاعلى وهى مفترقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة
الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السموات والارض فان الاشتراكات العقلية
فى الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة الحركات و المادة
الخاضعة فى العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية
بين القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف
الحركات فى الجهات والصور فى العنصريات والمفترقات اى من الانوار المجردة بسبب
شدة النور وضعفه بازاء المفترقات اى من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات
المختلفة بالنوع على قول و بالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة متباينة

اما الكثرة فلتكثر الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض
واما المناسبات فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق ولنعلم
ان تقدم القواهر بعضها على بعض اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول
تقدم عقلى وهو الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات لان ما لان العلة
مع المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط
ترتيبها لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى
اى القواهر ذاهبة فى الطول فحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى اخر المراتب
بل منها اى من القواهر ما هى متكافئة اى فى الوجود ليس بعضها علة للبعض بل
عللها خارجة عنها فان الاعلين وهى ما فى الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النو
التى فى ذواتها الشريفة او مشاركة اى وبمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض
يجوز ان يصدر عنها وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا ذلك اى وجود انوار
متكافئة فى الطبقة العرضية هى ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة
ليس بعضها علة البعض فان تكافوء المعلولات الجسمانية يدل على تكافوء عللها
النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض
فهى اثار وظلال الانواع وهيئات نورية عقلية فاذا اعدت الحركات الفلكية
والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامر من الامور الجوهرية او العرضية
افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية
المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب يصنا له بان المناسبات والمنا ثنا
فى هذا العالم اذ كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من رب صنمه

بحسب استعداده شئ من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه ۴٠۴
يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكلّ ما فى عالم الاجرام من العجائب
والغرائب فهو من النّورى المثلى وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر
الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكلّ عال اى ولكلّ نور عقل عال اشرف
ممّا يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لانّ المشاهدة اشرف من الاشراق
فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف ممّا يحصل باعتباره وفى الاشعة مراتب ايضا
وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت ففى القواهر اصول طولية
قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية لبترتب هذه الطبقة وكون كلّ عال
علة لما دونه الى اخر المراتب هى الامّهات اذ منها ينشا ما عداها من العقول والنفوس
والهيئات والاجرام ومنها عرضية من اشعة وسيطة على طبقات اى ومن
القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطية هى اشعة الطبقة الطولية
وهى العالية على طبقات كثيرة ومع كثرتها يتركّب بعضها مع بعض تركبا كثيرا
فيحصل من كلّ تركيب وجملة منها شئ من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات
واعلم انّ الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فى العقل مقدار متقدّمها اى متقدّم
الحركة ومتاخّرها امّا انه مقدار فلانّ له امتدادا مقدارا مختلفا بالقلة
والكثرة اعتبارا فانّ السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة و
لمطابقته الحركة المطابقة للمسافة المتقدّرة وكلّ ما طابق المتقدّر فهو متقدّر
وامّا انه مقدار الحركة فلانّ كلّ مقدار فهو مقدار الشئ واذا لم يكن مقدارا
لشئ ثابت والّا لثبت فيكون مقدار الغير ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا

بل من حيث اذا اجتمع فى العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما يجتمعان
فى العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار
الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزائها معا وضبطه اى الزمان
بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع
كما سنبين فى هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهى المستديرة
بخلاف المستقيمة التى لها مقطع كما عرفت واستحفظ من المستديرات باظهرها
وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويجعلون
من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف غيرها
من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها ويحدس من تأخر لامر كالسير
من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه اى الى فوات امر
يتضمن تقدمه وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان امرا ما قد فاته وهو الزمان
اى الذى من الصبح الى الظهر على ما مثلناه لان الفائت شئ لا ثبات له على ما يشهد
العطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير
ذلك واليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم
الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلى وابدى
والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدء زمانى اذ لو كان
كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون
فلا يكون اى ذلك القبل نفس العدم اى عدم الزمان فان العدم للشئ قد يكون
بعده ولا امرا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امر ثابت.

غير مجتمع ومنصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل الزمان زمان وهو محال
ومن هيهنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظنّ بعض الاوائل انّ الزمان واجب
الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال
من فرض عدم المعلول الاوّل وهو عدم العلّة الاولى ووجود العلّة التامة بدون المعلول
مع انه ليس بواجب بل ممكن واما انّ الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال فهيهنا قد لزم
فالجواب انّ الممكن هو الّذى لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وهيهنا
انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدأ له اى بهذا
الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ ومن طريق آخر
يعلم انّ الزمان لا مبدأ له وهو طريق اثبات حوادث لا اوّل لها وذلك لانّك قد عرفت
انّ الحوادث يستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع فاستندت الى حركة دائمة ولا بدّ
وان يكون اى تلك الحركة الدائمة للمحيط وقد عرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط
وهو المحدّد للجهات من طريق آخر اى غير الطريق الّذى علم به دوام الزمان وهو
استحالة فساد المحدّد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدأ لها فكذا الزمان
الّذى هو مقدارها فلا مبدأ له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اى
لا نهاية له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد بعده
اى الّذى هو بعد وجوده ليس عدما اذ قد يكون العدم ولا شيئا ثابتا كما سبق
اى ثابتا يجتمع معه بل هو شئ غير ثابت متجدد متصرّم وهو الزمان فيلزم ان
يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال فاذا عرفت انّ الزمان لا بداية له

ولا

هو يتحقق فرد مّا منها فيه وارتفاعه
عن الشئ فرد
بارتفاع جميع الافراد
لها عنه وهيهنا ليس كذلك
فانّ الزمان لا يمتنع له لذاته العدم
راسا بان لا يتحقق اصلا وان امتنع ان ينعدم
بعدان وجد او كان منعدما قبل ان يوجد فهذا هو

العامّ وايضا الزمان له حقيقة متجددة متقضية
وكل ما له حقيقة تدريجية لا بقاء له بعد وجوده
البقاء عبارة عن حدوث شيئا
فشيئا والزمان مقدار
لهوية اتصالية
تدريجية

صادرة عن المفارق دفعة واحدة عقلية
ولهذا قيل الزمان شخص واحد روحه الدهر
كما انّ الطبيعة اى خطة اباه شخص واحد روحه
العقل حسبما اشير اليه فى الكلام الالهى ما
امرنا الا واحدة كلمح البصر
تعليقات

ولا نهایة فلا یکون له طرف بالفعل لانه شیٔ واحد متصل من الازل الی الابد
بل بالفرض والتوهم کشعور دفعی بمماسة جسم لاخر او بوصول مرکز الشمس الی محاذاة
الافق ونحوهما فالطرف الوهمی للزمان وهو الان واصل باعتبار انه حد
مشترک بین الماضی والمستقبل به یتصل احدهما بالاخر بل اجزاء الزمان الفرضیة
بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه یفصل الماضی عن المستقبل لانه نهایة الماضی
وبدایة المستقبل ونسبة هذا الان الی الزمان کنسبة النقطة الی الخط الغیر المتناهی
من الجهتین فکما انه لا نقطة فیه الا بالفرض فکذلک لا ان فی الزمان الا بالفرض
وکما یطلق الان علی ما ذکرنا کذلک یطلق علی الزمان القلیل الذی عن جنبیه کما یقال
نکتب الان لاستحالة وقوع الکتابة فی الان الدفعی دون الذی فی حوالیه هو زمان
مشترک بین الماضی والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة لیس بعضها بالقبلیة
وبعضها بالبعدیة اولی من العکس نظرا الی ذات الزمان بل الی غیره وهو الان قال

ویعتبر القبلیة والبعدیة بالنسبة الی الان الوهمی الدفعی والزمان الذی حوالیه

فالاقرب من اجزاء الماضی الیه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا
ای الاقرب من اجزاء المستقبل الیه قبل والابعد بعد والا ای وان لم یعتبر القبلیة
والبعدیة بالنسبة الی الان یتجه اشکال التشابه وهو لزوم الترجیح من غیر مرجح لتشابه
اجزاء الزمان وعدم اولویة بعضها بالقبلیة وبعضها بالبعدیة علی هذا فالاستثناء
من قوله ویعتبر ویحتمل ان یکون استثناء من قوله والمستقبل بخلاف هذا والا ای
وان لم یکن بخلافه بل کان الاقرب من اجزاء المستقبل الی الان بعد کالاقرب من اجزاء

الماضی الیه لزم تشابه اجزاء الماضی والمستقبل فلا یکون الماضی ماضیا ولا المستقبل مستقبلا

قوله قدس سره والا یتجه اشکال التشابه
یعنی لو لم یکن
القبلیة والبعدیة
مع تفاوتها معتبرتین بالنسبة
الی الان الوهمیة یتجه اشکال التشابه
وهو ان الزمان له هویة متصلة متشابهة
الاجزاء ولیس فیه ما یقتضی تقدیم بعض الاجزاء علی
بعض [illegible]

وهو باطل لان الاول اظهر والنبض ابدى فيكون العالم مؤبدا اذ الفاعل وهو الواجب الذي هو مفيض ذوات الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه اي بدوام الفاعل لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اي في التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مستلزما له فكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعده لو امكن على ان الواجب قد يعدم تعالى عنه علوا كبيرا واللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على تيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان النير يتقدم على الشعاع اي بالذات لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضائة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوي ما يوجبه وهو الواجب وان داما معا بل هو منه وبه اي بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة دون العكس واما ما يقال اي في ابطال حركات لا اول لها الذي منه حدث العالم وهو ان الحركات اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمع في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان

حدوث له وما تبقى الحادث ليس بباق وما
الموجود بالقسر
بالاول وجود الباري تعالى وبالثاني
وجود الاكوان الزمانية
التي لا يثبت لها
حالة واحدة

وباثبات وجود المبادي العقلية والصور الالهية
... ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى
من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يكلف
في حداثته الافراط ... فكتب عنده ما روي عنه
ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا
يحيط بها ثم اختلف الى سقراط وكان من مذهبه

ذكرناه فى الرسالة الموضوعة فى التوفيق
بين كلاميه
الاولين ما اشرنا
اليه مرارا من ان الكل حادثه
الطبايع الجسمانية وجودا وبقاءا

الكل موجودا وله ترتيب فيتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم اذ الحركات المتعاقبة
كاعداد حركات المحدد التى كلامنا فيها مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة
كحركات الافلاك المجتمعة معا ولهذا اى ولعدم اجتماع الحركات قد صح عدم
النهاية فيها فلا مجموع لها كما وجد عدمت وبرهان وجوب التناهى بترتيب
انما يساق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتب ولا كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع
احادها وفرض المحال اى اجتماع الحركات الماضية لينبنى على جهة استحالة شئ وهو
حدوث العالم قد عرفت بطلانه اى فيما سلف من القواعد فى اخر المنطق ولما كان
الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير متناهية قال
والعلل التى وجب فيها النهاية اى من علل الحوادث هى الذوات الثابتة الفياضة
لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت
عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى
فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهى الذى هو ممتنع انما يكون اذا
كان غير المتناهى المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منها
الا بعد وجود ما لا نهاية له فى المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركات
والحوادث على حركات وحوادث فى المستقبل يجب تناهى تلك الحوادث
المتوقف عليها والا لاستحال وجوده واما اذا كان الغير المتناهى اى الذى توقف
عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده هو بنفس محل النزاع
اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول فى الماضى بالتقرير السالف
فمنع حصول الحادث بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له فى الماضى هو محل

النزاع وجعله مقدّمة فی ابطال نفسه مصادرة علی المطلوب الأوّل والّذی یقال انّ الآن هو آخر الماضی فیتناهی الی الماضی لأنّ کلّ ماله آخر فهو متناه ویلزم من تناهی الماضی تناهی الحوادث الماضیة ومنه حدوث العالم فان عنی بانّه آخر ای بانّ الآن آخر الماضی انّه لا آخر بعده فهو کلام فاسد لانّ عند الحکیم بعد الآن المفروض آنات وازمنة غیر متناهیة کلّ منها آخر ما قبله وان عنی به انّه آخر ویکون بعده ادوار آخر کلّ منها آخر ما قبله فهو کلام صحیح فانّه آخر هذا الماضی واوّل ما سیاتی اذا جعل مبدأ وکلّ واحد من الزمان وفی بعض النسخ من الزمانین فی جانبیه وفی بعض النسخ فی جانبیه اعنی الماضی والمستقبل لایتناهی وکثیرا ما یثبتون هؤلاء حکم الجمیع بناء علی الحکم علی کلّ واحد کما یقال کلّ واحد من الحرکات مسبوق بالعدم فیلزم منه ان یکون الکلّ کذا ای مسبوقا بالعدم ویلزم منه ان یکون العالم حادثا وقد دریت انّه لا یلزم وما ذکروه من الحجّة علیه وهو انّ کلّ واحد من الزنج لمّا کان اسود کان الکلّ اسود باطل منقوض بالابعد ویحصی من الصور فانّک لک ان تقول کلّ واحد من اعداد السواد علی هذا المحلّ ممکن الحصول فی زمان واحد محدّد ای معیّن ولا یمکنک ان تقول الجمیع کذا فلا یلزم من الحکم علی کلّ واحد الحکم علی الجمیع

فصل فی بیان انّ حرکات الافلاک لنیل امر قدسیّ لذیذ هو شعاع فایض علی نفوسها سانح هو سبب الحرکات وفی انّ شکل الفلک کریّ وفی کیفیّة صدور النفس عن العقل والغرض منه

ولمّا اثبت الحرکات الفلکیّة وانّ الحرکات من انوار مجرّدة مدبّرة واشرنا الی انّ الانوار المجرّدة المدبّرة دون الانوار القاهرة المقدّسة عن علائق الظلمات وذلک لاشتغالها بالعلائق البدنیّة وانحجابها عن عالم النور

الحقیقة هذا احد من الباحثین فی الحکمة بلند هذا الکلام المحکم المتین فی باب حدوث العالم وکیفیّته ارتباطه بالمبدع الحقّ منه غیر لزوم تغییر وتکثیر لا فی ذاته ولا فی صفاته وقد شرحنا کلامه هذا فی رسالة دقائق هذا الکلام وفسّرنا خفیات

فیلزم منه ان یکون الکلّ کذا اه اقول هذا انّما یمکن تقریره علی الوجه الّذی مرّ ذکره فی کلام افلاطون وهو من البراهین القویّة عندی علی حدوث العالم ولیس فیه قیاس الکلّ المجموعی علی کلّ فرد فرد بل البیان فیه کما وقع التنبیه علیه ولا تعجب منه ذلک فانّ الامر التدریجی الوجود کما لا بقاء فیه الا علی سبیل تعاقب الزوال التجدّدی فکذا لا ازلیّة فیه الا علی سبیل سابق الحدوث التبدّلی فجمیعه فی حکم آن واحد فی استلزامه للاعدام السابقة واللاحقة بل الکلّ متقوم لضعف وجوده الکونی التجدّدی باعدام سابقة ولاحقة وکذا کلّ صورة طبیعیّة مادّیّة والطبایع الکونیّة وان کانت دائرة بحسب هذا الوجود لکنّها متقوّمة ایضا بصور الهیّة ووجودات عقلیّة ای

النّور بالعوائق الجرميّة ويلزم منه ان يكون النّور المتعلّق بالابدان الظلمانيّة
هو الاخسّ في المجرّد عن المواد الجسمانيّة هو الاشرف ولهذا سنتنبّه ممّا ذكرنا فلمّا
كان النّور الاخسّ ما عنده الظلمات والاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات
النّوريّة واذا عرفت ذلك فاعلم انّ حركات الافلاك استحال ان لا يكون لغرض لانّ
الحركة اراديّة وكلّ مريد ومختار فلا بدّ وان يختار احد طرفي النّقيض لغرض يعود اليه
اذ لو استوى الطرفان بالنّسبة اليه فالنّسبة امكانيّة لا يقع والشّيء اذا كان خيرا في نفسه
مثلا فالم يكن احبّ واولى بالنّسبة الى المختار لا يختاره لا يقال انّا قد نقصد انقاذ
غريق لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانّا نقول من قصد الاحسان
الى الغير فامّا ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنّسبة اليه من تركه او يكون الاحسان
وتركه بالنّسبة اليه متساويين فان كان الاوّل نفعل ذلك الاحسان محصّل له
تلك الاولويّة وهي الغرض العائد اليه وان كان الثّاني امتنع ان يترجّح الفعل على
الترك لانّ الترجيح والاستواء ضدّان فاجتماعهما بيّن البطلان واذا كانت لغرض
فامّا ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جائز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له
في السّافل لا مطلقا ولكن من حيث هذا سافل وذاك عال اذ لو كان له غرض فيه
لكان مستكملا به لانّه يحصل لنفسه الاولويّة المذكورة ومن كان الاولى به فعل
فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث
هو مستكمل انقص ممّا وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فينقلب العالي سافلا
والسّافل عاليا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما كان اقرب في مرتبة العليّة والمعلوليّة
الى واجب الوجود والسّافل ما كان ابعد فيها منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي

اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان مايراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعى اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبى من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هذا سائل وذلك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعى من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعى من حيث انسانيته اشرف من الغنم ولم يعتبر في الراعى الا حراسة الغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبى بالنسبة الى امته والى هذا اشار بقوله وعرفت ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هي دفعة او لا تناله اصلا لان الحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل والياس فهى لنيل مقصد نورى اى عقلى تناله الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اى عارض للمدبرات من نور الانوار وشعاع قدسى اى عقلى عارض لها ايضا ولكن عن القواهر لا اختصاص السانح بالفائض عن نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد بما كان منتهاها اى من البرازخ الحركة المتجددة دائما الذات لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضى التغير ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة ليس امرا من الظلمات اى امرا ظلمانيا من الثناء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا كجلب ملائم او غضبيا كدفع منافر لما سبق من ان الافلاك حركاتها دائمة الدوام فيجب ان يبتنى على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذى والنمو والهرب من الضد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية

فانها كان المانع من القول بان حركتها النفع السافل استحالة قصد العالى للاجل دونه شيئا فهو موجود في اختيار راجحة ايضا كما في اصل الحركة فالحق ان العلة لا يقصد لا معلولا ولا شيئا لا حركة ولا جهة حركة ولا شيئا اخر

كان النور منقسما الى محسوس يدرك بالبصر ومعقول لا يدرك بالحس البصرى والمعقول اما جوهر او عرض والجوهر اما نفس او عقل والعرض اما ... او ... الذى ... الفلكية في حركتها من الانوار القاهرة ان كان نورا محسوسا فيلزم ان لا يكون جرم الفلك مستفيدا وان كان نورا عقليا وكان جوهرا عقليا او نفسا فلا يكون حاصلا بعد الحركة وان كان عرضا فذا يجوز اما ان يكون من الكيفيات الذهنية

لتوقفه على الحركة المستغنية الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اى فانضمامها
متجددا وليست اى المتجددات فى المدبرات العلوية صورا علمية فانها بالفعل
من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها لا يزيد علومها
ولا ينقص منها لدنية للبرهان الدال على تناهى ضوابط الحوادث ووجوب تكرارها
فى كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط
كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار وليست الموجودات المترتبة
القاهرية ايضا متناهية وان كثرت لتناهى العلل والمعلولات اى القاهرية
وحركات الافلاك غير متناهية ولو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها
وهى متناهية وجب تناهى حركاتها فليست الا لامر غير متناهى التجدد كما ذكرناه
من الشعاع القدسى اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها
من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل فى نفسه
من الهيئات كالمناجى مع نفسه بامور عقلية يتحرك شئ من اعضائه بحسب ما
يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما يؤدى طرب النفس الى تصفيق ورقص
وحركات من البدن متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات
القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكى
بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه
لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم
حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم
فالتحريكات يكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات

في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذيذ

ان يكون
تدريجي الكون
من وجه فالاشبه ان
يقال المبدء القريب بقضيته طبيعته
الفلك في تاديتها مع سبيل التدريج
لان لها هوية زمانية تدريجية ومع كونها ذات
تدريجية لابد لها من هوية باقية نفسانية شاعرة

وهذا انما يقع التفكر في الشبهة فيتوهم ان للعالي
غرضا في السافل حقيقيا وليس كذلك
بل انما غرضه بالذات هو ما في
العالي وانما يتوجه الى
السافل قصدا ثانيا
هو مطلوبه
مع سبيل الاستمرار الضروري والشرف نيل الغايات

والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التى كانت معدّة لذلك الاشراق بالعدد
وانّما قيّد تغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنّوع فلا دور ممتنعا امّا انّه دور فلتوقف
الحركة على الحركة وامّا انّه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما فى مسئلة البيضة والدّجاجة
فلا زالت الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التى بعده وهكذا
دائما ولمّا كان كلّ تحريك ارادىّ فهو لشئ يطلبه المريد ويختار حصوله وكلّ مختار محبوب
ودوام الحركة يدلّ على فرط الطّلب والشّوق الدّال على فرط المحبّة والمحبّة المفرطة هى العشق قال
وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة لعشق مستمرّ وشوق دائم وتوالى الحركات
اى تتابع اعدادها الفرضيّة على نسق واحد اى من السّرعة والبطوء وغيرهما ممّا يمكن
لحوقه بالحركة فى الافلاك لتوالى الانوار السّانحة اى الفائضة عن نور الانوار على نسق
واحد فى الانوار المدبّرة لانّ فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما تحته
على نسبة واحدة ولمّا كان الفلك وفاعله متشابهى الافعال وفى بعض النّسخ الاحوال
امّا الفلك فلكونه بسيطا وهو ما له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف
قوى وطبائع بل كلّ جزء منه يشابه الكلّ فى الحقيقة وامّا فاعله وهو النّور المجرّد
فلاستحالة التغيّر عليه والشّكل ما احاط به حدّ او حدود وهو مجسّم ان كان المحاط به
جسما كالكرة والمكعّب مثلا ومسطّح ان كان سطحا كالدّائرة والمربّع مثلا فكان شكل الفلك
متشابها والّا لاختلف تأثير قوّة واحدة هى الصّورة النّوعيّة فى مادّة واحدة
هى البسيطة وهو محال ولا متشابه اى فى الاشكال فى وضع ما يفرض له اجزاء
غير الكرىّ اى غير الشّكل الكرىّ لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ فى جانب منه
سطح وفى آخر خطّ وفى آخر زاوية فيكون شكل الفلك كريّا وكذا كلّ برزخ بسيط

كالعناصر

والوضع
الاين والحركة و
الكيفيّة وغير ذلك كالبيوسة
فى الارض مثلا والبرودة والثّقل
واللّون الاغبر تارة المنع عن القاعدة
القائلة بانّ البسيط الحقيقى لا يصدر عنه الّا الواحد

فكلّ شكل غير كرىّ يوجد فيه احد الامور بنوع وجه
كالابعاد والنّهايات المتعدّدة فى المضلّع
فمتى كان القابل واحدا وانا واستعدادا
والفاعل طبيعة واحدة
لم يوجد منها فيه
ابعاد
فوق واحد لا صدور له كذلك فبالضرورة كان
الشّكل الطّبيعى كرة لا مضلّعا ولا مستديرا آخر حتّى
البيضى والشّلجمى لاختلاف الابعاد العرضيّة
والطّوليّة فيه تعليقات

كالعناصر فيكون باشكالها كريّة بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبّرات البراخ
العلويّة العلائق الشهوانيّة والغضبيّة وما يمنعها عن عوالم النور اى الامور الوهميّة
والخياليّة البدنيّة فقبلت الاشراقات الكثيرة اى من جميع ما فوقها من الانوار
كالقواهر ونور النور فبما قبلت اى فبسبب ما قبلت من نور الانوار اى من السوانح
واشتركت المدبّرات فيه اشتركت حركاتها فى الدوريّة وبما اختلفت اى وبسبب
ما اختلف من الاشراقات اى الفائضة عليها لاختلاف عللها اى الفاعليّة
وهى القواهر فى الشدّة والضعف اختلفت تحريكاتها اى فى السرعة والبطوء والجهة
والنور المدبّر وان كان اى وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين وهو ما فى الطبقة
الطوليّة من القواهر العقليّة ولكن بواسطة وكان كثير قبول الاشراقات اى من جميع ما فوقه
لا يكون فى كمال الجوهر كنور قاهر فانّ القاهر انما يفيض النور المجرّد لكمال البرزخ اى لاستعداده
لقبول النفس من الارباب العظيمة اى التى هى ارباب الاصنام وتدبّره اى انما افاض النور
المجرّد لاستعداد البرزخ ولان يدبّره على ما يليق بتصرّف البرازخ متناهى القوّة
اى فاض النور المدبّر المتناهى القوّة ليستحكم مع البرزخ علاقته لانه متناهى القوّة
ايضا و انما يستحكم العلاقة بين متشابهين فى القوّة دون المختلفين فيها واذا وجب
تناهى قوّة المدبّر لاستحكام العلاقة فلا يكون فى كمال الجوهر كالقاهر الذى هو غير
متناهى القوّة وانما لم يقتصر فى بيان ان المدبّرات لا يكون فى كمال الجوهر كالقاهر
على ان المعلول لا يكون فى كمال الجوهر كالعلّة لانه كان يريد ان يبيّن فى ضمنه
كيفيّة صدور المدبّر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا اثّر على الوجه المذكور دون
ما ذكرنا **قاعدة** فى بيان ان للجهول هو الممتنع لا وجودها وان الممكن لا يستغنى

ما يستحكم مع البرازخ علاقة لانه متناهى القوّة انتهى

عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تقريره
من انه عبارة عن انتساب المهية الى الخارج بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والا
الى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة هويته اي ذاته
وحقيقته كما هو راي الاشراقيين لا وجوده كما هو راي المشائين لانه اعتبار عقلي
لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث
او في حال البقاء وسواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر
او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات
الفاسدات عن المرجح لوجوده والا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجبا بذاته
اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح ورجح وجود نفسه لكان واجبا
واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع
دائما لان ما بالذات لا يفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دائما كان واجبا
لا ممكنا وهو محال لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول
قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض
الاخر قال وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة
لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة زائلة وهي امور استعدادية مادية
لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء الموانع و
حصول الشرائط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا افسد
مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل
لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء

على ما بدأ عليه بقاء البناء بعد فناء البنّا قلنا لا نسلّم انّ البنّا علّة بقاء البناء بل هو علّة حدوثه وتحقيقه انّ من المعلولات ما يكون علّة حدوثه غير علّة بقائه كالبناء فانّ علّة حدوثه هو البنّاء بجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلّة ثباته تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علّة حدوثه هى علّة ثباته كالكوز المتشكّل للماء بشكل نفسه فانّه علّة حدوث تشكل الماء وعلّة ثباته ما دام الماء فيه فالثانى لا يمكن بقائه بعد فناء علّة الحدوث لانّها بعينها علّة البقاء فينتفى بانتفائها بخلاف الاوّل فانّه لا يلزم من انتفاء علّة حدوثه انتفائه لانّ علّة حدوثه غير علّة بقائه فيستمرّ وجوده بعلّة الثبات الموجودة بعد زوال علّة الحدوث الى ان يزول علّة الثبات ايضا وهى يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشئ علّة حدوث وعلّة ثبات مختلفتين كالصنم فانّ علّة حدوثه فاعله مثلا وعلّة ثباته يبس العنصر وقد يكون علّة الثبات والحدوث واحدا كالقالب المتشكّل للماء ونور الانوار لوجوب وجوده علّة وجود جميع الموجودات اى الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها اى وعلّة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقّفه على علل اخرى اى علّة كما ذكر وكذا القواهر من الانوار اى علّة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلّة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها فلتوقّفه على البرازخ العلويّة لما كانت غير كائنة فاسدة لا يفارقها انوارها المدبّرة بل هى دائمة التصرّف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى انّ نفوس الافلاك تتخلّص عن التصرّف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلّق بها بعض النفوس الكاملة البشريّة محرّكة لها متصرّفة فيها ادوارا طويلة بلا مخصّلة بذلك الكمالات العقليّة ثمّ تفارق الى عالم العقول ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية وفيه نظر

الاجزاء ٫ فى سلك ٫ المهيّين ٫ لبس بعيد عن الصواب لانّه مما ايّدته القواعد العقليّة والاشارات الكشفيّة وليس ذلك قولا بالتناسخ كما توهّم وهذا المذهب ايضا يوافق القول بحدوث العالم ودثور الافلاك وطىّ السموات كطىّ السجلّ للكتب ومن الاقوال الدالّة على كون الافلاك كائنة فاسدة قول الشيخ العارف المحقّق فى باب ان دس ولنثاه من فتوحاته المكيّة خلق الله تعالى كلّ فلك من طبيعة فلكه فكذلك كان الملائكة من عالم الطبيعة ولهذا انّهم يختصمون والاختصام لا يكون الّا فيمن يكون عن الطبيعة مع حكم اصله فى النور الذى خلقت منه الطبائع نور طبيعى فكانت الملائكة فيها الموافقة من وجه والمخالفة من وجه فهذا سبب اختلاف الملاء الاعلى فيما يختصمون انتهى كلامه اقول قد تقرّر انّ لكلّ صورة طبيعيّة فى هذا العالم صورة عقليّة فى عالم المفارقات فبحسب الوجود العقلى كان الموافقة والاتّحاد بين حقائق الملائكة الذين هم فى الملاء الاعلى وبحسب الوجود الطبيعى المندرج فى الكون كان المخالفة والاختصام بينهم فصحّ ما ذكره اهل الكشف حسبما وجدوه فى الكلام الربّانى تحقيقات

المقالة الرابعة

فصل في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول

كلّ جسم امّا ان يكون فاردا اى مفردا يعنى البسيطة وهو ما لا تركيب فيه من جزئين مختلفين كالافلاك والعناصر وامّا ان يكون مزدوجا اى مركّبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما يتركّب منهما كالمواليد الثلثة لتركّب كلّ منها من العناصر وكلّ فارد اى بسيط فامّا ان يكون حاجزا وهو الذى يمنع النور بالكلية اى عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والاحجار الغليظة المتراكمة من المركّبات وفرع عليه امثالها تاما بالتى واما لطيفا وهو الذى لا يمنعه اصلا كالهواء الصافى الشفاف اللطيف وامّا مقتصدا وهو الذى يمنعه منعا [illegible] ما وله فى المنع مراتب كالماء الصافى والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلّور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادّتها وكدورتها او كثرة شفيفها وقلّته وكذا الحال فى الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية مستنير لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا يكسف التحتانى منها الفوقانى وغيره اى غير حاجزها الذى هو الكواكب وهو اجرام السموات لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها عن الوصول الينا وهى اى الافلاك برازخ قاهرة اى لما دونها من العناصر ولهذا سمّيت الافلاك بالآباء والعناصر بالامّهات وما يتولّد منهما بالمواليد لا يفسد ولا يبطل لما بيّنا من دوام الحركات اى الفلكية لموضوعاتها وهى الافلاك ولانّ الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرزخ القابل هو ما تحتها يعنى العناصر

قوله قدس سره وكل فارد فاما ان يكون حاجزا الخ ههنا تقسيم آخر للفارد يعنى البسيط وهو انه اما ان يتأتى منه التركيب او لا يتأتى منه ذلك والذى يأبى التركيب يجب ان يكون كماله فى بساطته بحيث لا يتصور فيه زيادة على كماله الفطرى بتركيب والذى يقبل التركيب يجب ان يكون كماله فى ان يتركب منه شىء آخر وينقلب الى صورة اشرف من صورته الاولى كما هو دأب العناية الاولى ويلزم ان يكون ما لا يقبل التركيب اقدم الاجسام وصورته اشرف الصور [illegible]

وما يتولّد منها وانّما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضيّة والاستعدادات
المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلويّة ولم يخرج الفارد
القابس اى البسيط العنصرىّ عن الاقسام الثّلاثة اى المذكورة قبل وهى الارض
والماء والهواء لانّه امّا ان يكون قابسا حاجزا كالارض او مقتصدا كالماء او لطيفا
كالفضاء وهو ما بين السّطح الظّاهر من الماء والارض الى مقعّر الفلك وهو عنده
الهواء لاغير وليس بيننا وبين البرازخ العلويّة حاجز ولا مقتصد والّا حجب عنّا
الانوار العالية اى اضواء الكواكب واشعّتها والتّالى باطل فالمقدّم مثله فليس
اى بيننا وبينها الّا الفضاء وهو الهواء لاغير وما نرى اى فى هذا الفضاء حاجزا
من السّحب وغيرها كالضّباب ونحوه فانّما هى من ابخرة اى مرتفعة من الارض والماء
بسبب الاشعّة الفلكيّة وهى مقتصدة اقتصادا اما ويختلف اقتصادها بحسب
كثرة الابخرة وقلّتها وصفائها وكدورتها والماء طبعا لاقتصاد الّا ان يمازجه
شىء آخر يكدّره ويصيّره حاجزا كالطّين والتّراب وغيرها ممّا يكدّر الماء من الجامدات
والمايعات هذا حكم البسائط فى الحاجزيّة والمقتصديّة واللّطافة وامّا المركّب
منها فينتسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركّب حاجزا وان غلب
الماء وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله
وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب الى احد هذه والمركّبات والقابسة اذا كانت
مقتصدة كالبلّور فانّما اقتصادها لغلبة النّار والمقتصد وهو الماء وهذا
ظاهر لكن يجب ان يعلم انّ الغالب على البلّور هو الماء بحسب الكميّة وفى الارض
بحسب الكيفيّة اى الجزء المائىّ فيه اكثر مقدارا واقلّ قوّة اى جذبا الى مكانه

من

٣٤٠ من الجزء الارضى ولهذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشائون ان القوابس
اى العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض بارد رطب هو الماء وحار رطب
هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصرى لا يخلو عن
احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة واما الحرارة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشئ عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة
فكيفية توجب عند التمكن حركة الشئ الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد
لانه لا يخ عن الميل عن الوسط وهو للحرارة او الى الوسط وهو للبرودة على ما يشاهد
فى الحمامات من صعود المنحن للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين
الانفعاليتين الرطوبة او اليبوسة لانه اما ان يقبل التشكل وتركه بسهولة وهو
للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار
يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون فى بعض البسائط
حرارة او برودة فقط لان التقسيم الاخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان
يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث
لئلا يجتمع المتضادتان فلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط
التى هى اصول القوابس اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول
التشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة
والحق يابى هذا اى كون النار عنصرا اخر ممتازا عن الهواء بصورة مقومة
بل هى انما يمتاز عنه بكيفية خارجة فان النار اما ان ياخذوها كما عند العامة
اى على ما هو المشهور عندهم وعند العامة النور داخل فى مفهوم النار ولهذا

يسمون الشعلة والجمر نارا لوجود النورية فيهما ولا يسمون التموّه نارا وان احرق
لعدم النور فيه واما ان ياخذوها على اصطلاح اخر وهو ان يكون الاحراق ما خلا
في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي
عند نا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار ينقلب هواء في الحال وبرد حتى
لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فينقطع عنه سلطنة الحرارة
ايضا اي كما انقطع عنه سلطنة النور فلا يبقى نارا لشيء من الاصطلاحين وبقي هو
الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف فيكون صعود المرتفع
لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اي القاصدة للعلو باقية نارا
او على الحرارة التي كانت فيها لاحترقت ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا
فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون
هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند
الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي
بعض النيخ والشهب وهذا اولى وهذا خطاء لان الحرق ليس من خاصية النار فان
الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال الجاري في المصباح
من شبه ثقبة في صنوبرتها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقته
ليس بشيء فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقبة نارا بل انما هو هواء فان
النارية كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف وان ضعفت
عن الاحالة اي عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف فيقوى الدخان ولذلك
يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل في اليابس لقوتها

فما قرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول الشعل لطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر لكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هؤلاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذى لم يقبل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق ما عند الفتيلة والفلك الهواء الا فى حرارة مختلفة فى الشدة والنقص فهو هواء حار وان فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اى الملاقية لها او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هى يابسة بل بان يكون هى حارة فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اى النار تفنى الرطوبة اى عن مادة نفسها بشدة حرارتها فيصير لذلك يابسة بل على قاعدة اى قاعدة هذا القائل اذا حلل موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هواء فيصير اشد ميعانا فالاصول اى اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهواء وما يجرى مجراه فى اللطافة كالابخرة والادخنة الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجرى مجراه شديد التسخن وتزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطيف اشد تسخنا من الكثيف لبطلان التوالى لاختلاف اجزاء الهواء فى الحرارة والبرودة ونقصان حرارة

ان المعلول لا بد من علة فى التأثير منه ان النار قد يؤثر الجواهر فيجعلها اسخن منها فاجاب بما حاصله ان الجواهر المذابة ليست سخونتها اشد من النار بوجه ذكره والحق انها اسخن من هذه النار الموجودة هيهنا المحسوسة بان لم يكن اسخن

طبيعة لان تأثير الفاعل الروحانى يبتدئ من الباطن ويخرج الى الظاهر كما مر وبالجملة فلا بد من صورة طبيعية فى هذه الاجسام النارية غير صورة الهواء لان الهواء اذا خلى وطبعه لم يكن محرقا واذا صار محرقا فهو اما لمجاورة صورة محرقة واما لانقلاب صورته الى صورة محرقة نارية لما قد علمت بالبرهان ان كل فعل جسمانى او صفة جسمانية فلا بد له من الانتهاء الى مبدء ذاتى

حرارة الابخرة والادخنة بازدياد اللطف والبعد عن الارض فوجدان الكثيف

اخر من اللطيف واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد يقل فيه اى الحرارة

وايضا انه

ولهذا فمن الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان

يختلف الهواء فى الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيهما بسبب

كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة حركة وسطه وبطؤ

حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما بعد عن الارض والفلك ككرة الزمهرير

بارد لمخالطة الابخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة

وليست الصور الا الهيئات الظاهرة اى الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان

ليست شعرى اذا لم يكن الصورة الطبيعية عنده غير

كذلك فلا يتاتى لقائل ان يقول اللطيف الذى هو اشد حرارة له صورة اخرى

التى لما هو اقل حرارة وان سمى ما اشتد من الهواء حرارة نارا فذلك مسلم جوازه

اذ لا نزاع فى التسميات ولا مشاحة فى الاصطلاحات فيكون يعنى عند هذا

القائل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها وقول

القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فما طلبت موضعا

اعلى اى من موضع الهواء بل وقفت عنده اى عند الهواء ولا يقف كما هو

المشاهد من ارتقاء شعل النار وصنوبرات المصابيح عن الهواء الملاقى له كلام غير

مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت حرارته ارتقاه لا لان له

اى عند اشتداد الارتقاء حقيقة اخرى بل لان له لطافة اخرى فزيادة

الارتقاء لصيرورته الطف لا لصيرورته نارا ثم من الذى شاهد نارا ارتفعت

لها

حقيقة اى الى مقعر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لا ضوء

لا ضوء لها ثمة

الا الهيئات المحسوسة حتى يكون اختلاف الانواع الطبيعية

منشؤه اختلاف هذه الهيئات فلا مانع اذن عن القول

بكون جسم الشديد الحرارة نوعا غير الهواء الذى لا يشبهه

حرارة تقليبات

ليتخيل

يستحيل على الفور هواء وما عند الفلك بقول الخصم انه متسخن بحركة الفلك اى هو هواء يتسخن بحركته لا انه عنصر اخر هو نار ثم العجب انهم اى المشائين فى الممتزجات ادعوا نارية واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا ينزلها الينا قاسر اذ الفلك لا يدافعها اى على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة وما يفرضه قارض انه يحذ للبرد اى لبرد النار المزيل على ما ظن لا يكون نارا اى نارا الطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب فى الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التى عندنا ام لطف وتحلل فلا يكون نارا له ببرد كما ظن فلم يقع فى الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اى من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء سيعانه للحرارة وهواذا تمكن من برودة اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه اى من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض بجمد كما فى صميم الشتاء الا انه اقرب الى الماء من الارض فالحر غريب اى فى الماء ليس له من ذاته وانما هو من النور اى الكوكبى كشعاع الشمس او الحركة المعللة بالنور اى المدبر كالماء المتسخن بالخضخضة والبرد التام اى كما فى الماء المنجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما فان البرودة لو كانت معلولة بالماء الهيئة وحدها لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهى اى البرودة معللة به اى بالجسم العنصرى كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهى الحركة المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرودة معلل بامر عدمى استشعر ان يتوهم انه عدمى فاستدرك وقال الا ان البرد وجودى اذ البارد كالجمد والثلج

ونحوهما يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمى لا يؤثّر تاثيرا وجوديا محسوسا
وان جاز ان يكون جزء علّة كارتفاع الموانع فانه جزء العلّة التامّة واللازم للماء
فى الاحوال كلّها التسخن او بجد لا اقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلّور فى الاقتصاد
الّا ان يخالطه شئ اى ما يزيل اقتصاده كما سبق ولمّا فرغ من اثبات العناصر اراد
بيان انقلاب بعضها الى بعض اعنى بيان الكون والفساد الذى هو تغيّر الصّور
الجوهريّة عند من يقول بها وتغيّر الكيفيّات عند من لا يقول بها فقال والهواء
ينقلب ماء كما نرى مما تركب الطّاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصوّر ان
يكون اى تلك القطرات للترشح اى من داخل الطّاس الى خارجه وهو ظاهر لانها
تركب الطّاس وان لم يماسّه الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه وان ماسّ جميع داخل
الطّاس ولم يتحلّل منه شئ وايضا تركبه لا فى موضع الرّشح ولو كان له لم يكن شئ من
ذلك ولكان من الماء الحارّ اولى للطفه وسرعة خروجه والوجود يكذبه فتعيّن
ان يكون اى تلك القطرات هواء صار بشدّة البرد ماء ولمّا استشعر ان يقال
لا نسلّم انّ القطرات لو لم يكن للترشح كانت لانقلاب الهواء لجواز ان يكون لانجذاب
الاجزاء المائيّة المخالطة للهواء الى الطّاس لبرودته كما هو راى منكرى الكون
والفساد قال وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائيّة المتبدّدة فى الهواء انجذبت
اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كبيرة وفى بعض النسخ كثيرة اولى
لانّ الانجذابات للبرد وبرد الحياض المملوّة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطّاس
وليس كذا اذ لو كان كذا لكان ركوب القطرات على الطّاس عند الحياض اقلّ لو جود
بخلافه حتّى انّ الطّاس وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات

تركبها

قوله قدّس سرّه والهواء ينقلب ماء
يريد اثبات
الانقلاب من اخصر
فبدأ اوّلا بانقلاب الهواء ماء
واعلم انّ التغيّرات كلام قد يكون بصور
وقد يكون بكيف فهذا الاوّل يسمّى كونا وفسادا
ولا يكون عندهم الّا فى ان اذ الصورة لا يشتدّ ولا
يضعف [illegible]

تركبها من النداوة مثل ما كان دونها اى دون الحياض وذلك اى ركوب النداوة
فى جميع المواضع سواء اى على السوية فرض فيه اى فى الجميع الابخرة كثيرة او قليلة
ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر
وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون
التقدير وذلك اى ركوب النداوة حاصل فى جميع المواضع سواء فرض فيه الابخرة
كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء يصير ورنه هواء مشاهد من تحلل الابخرة وهى
ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار شديدا اى تحللا
شديدا واتحلالا بالغا وتلطفا فى الغاية حتى يزول اقتصادها اصلا بحيث يلطف
بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون هواء وانقلاب الماء ارضا يرى من استحجار
المياه اى بعضها لا كلها ولا جلها على ما يشعر به الجمع المعرف فى الحال اى حالة الخروج
عن منابعها وهو مشهور معروف فى بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية
فى الماء ينعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشئ لانه لو كان كذلك لشوهدت
الاجزاء الارضية فيه لكثرتها لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا لتوقفه على التبخير وهو
لا يكون دفعيا الابرفق ميس واذا جاز انقلاب الماء حجرا فبعيد انقلاب بعض الحيوانات
حجرا كما يرد فى الاثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده رؤية المسافرين فى المدن
الخربة من هذه الاثار كثيرا وانقلاب الهواء نارا ذات نورية يرى فى القدح وهذا
مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير والنفاخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين
بعد سد منافذه التى يدخل فيها الهواء الجديد فانه يحيل هواء الكير الى النارية
ولذلك قال التى يجعل الهواء نارا ذات نورية والسموم من هذا القبيل عند بعض

لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات لكنك قد علمت
فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار
دون عكسها اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد دل على جميع الازدواجات
التي بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض
والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه اي الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول
فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة امواها سيالة
واما الثاني فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لانطفاء الحرارة المحسوسة
فيها ولا امكان في الادوار الغير المتناهية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هذا
فلا يبقى منه شئ وهو محال لانه ح ينقص العناصر ويختل نظام التركيب اذ لا بد له
من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اي انقلاب كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة
كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلابه
الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحامل
وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اي الى الصورتين
او الكيفيتين التي خلعت والتي لبست سواء ان الامكان اي في امكان خلع احدهما ولبس
الاخرى فيكون لهما حامل مشترك يخلع احدى الصورتين والكيفيتين ويلبس الاخرى
والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها شابهت العالم الاعلى ولهذا صار اشرف العناصر
عند من يقول انها منها وهي اي النار ذات النور التي اتفقت الفرس على انها طلسم
اردبهشت وهو نور قاهر فياض لها اي للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع
هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض له لذلك النوع والمدبر له

قوله وهي
التي اتفقت الفرس
على انها طلسم اردبهشت اه
[illegible]

فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان يكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤن فانه ابطله فيما سلف وبيّن ان الهيولى في نفس الجسم البرزخي فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اى الجسم نقول له فى نفسه اى لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيئات اى الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم ومن الهيئات وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا وهيولى الافلاك غير مشتركة اى هيئات برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح تمام غير مرة

فصل في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار

الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال ولك ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اى الاعلى النوري اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره اى من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا كما يشاهد من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل حركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل يبقى اى حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان الى فوق او امرها معلل بحرارة توجبه ونزول الامطار ايضا اى كنزول الثلج والبرد ونحوهما الهذا اى لامرها معلل بحرارة توجبه لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة

المعلم الاول والمشاؤن تعليقات

قوله وذلك ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اه هذا المطلب لا يحتاج الى كثير تعقد وتكلف بعد ما ثبت ان الحجابات كلها معلولة للروحانيات لا بوسط او بلا وسط

...

الهيولى انتهت الى الظلام لكون الهيولى عدمية بالقوة فاول ما نشأ منه الظلام هو هذا الجوهر المظلم الذي نور بالقوة مظلم بالفعل فظهرت فيه اولا الابعاد والاجرام الشفافة الغير المستنيرة لضعف عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة والملونة لتضاعف جهات الاعدام وتركيب النقائص والقوى وبعد النزول في مهاوي هذه الكثافة بانوار وجودية يصعد اواخرها الى اوائلها فكلما ظلمة

في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية والعرضية

من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعد الاجزاء المائية
والارضية الى فوق بالقسر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد
هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة
ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فيرجع اي حاصل
الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة
الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي
الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على البخار اي لوصوله الى
الجوهر البارد الزمهريري يتكاثف فيتحد ماء ولبس انحداره الاّ بناء على تحريك
حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات اي بخارات وانما سماها
بها تجوزا باسم ما يئول اليه كما يسمى العصير خمرا وتكاثفها ببرد ونزولها قطرات
وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا ويحتبس فيه الدخان واراد التخلص
تقلقل اي ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى اي ذلك
التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للتقاوم بتقدم ضوء
عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة وانما يرى البروق قبل سماع الرعد
لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ ولا حركة دفعية فيحتاج الى
زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت الدق بعد زمان
وهذا مبني اي الرعد الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لابتنائه على البخار
وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان
اي عن السحاب نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي

فيشتعل

في الصفحة السابقة قوله قدس سره اعلم ان حركة
الحجر الى اسفل ليست
بمجرد طبعه آه اعلم ان الحركة ليست
العنصرية دالة على وجود الملائكة العقلية من
وجوه كثيرة ذكرناها في الشواهد الربوبية منها انها
[illegible]
للكمال لا بد لها من جابر يجبرها على التمام وحافظ يحفظها
عن التفرق والانفصال ولا محالة غيرها وغير
مزاجها وهو بحسب الشخص نفس والنفس
مفتقرة الى ما هو اشرف
منها وبحسب النوع
امر عقلي
ذو عناية بافراده ومن نظر الى حركات النطفة في
اطوار الخلقة واغراض النشأة واحوال الاعضاء
ومنافع كل عضو عضو في الحيوان سيما في الانسان
علم يقينا ان غايتها كلها نور مدبر ملكوتي بريد لكيه
سبيد الله لا الوقوف بتلفات

المقالة الرابعة

بسم …

فيشتعل لكثافة جرمه ودهنيّته في مادّته نارا او كان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي
ريح سحابيّة دخانيّة ساذجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها بل يسودها
ويحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس ونحوه ومنها غليظة
وهي ريح دخانيّة سحابيّة ذات نوريّة يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات
في البحر وربما هدّت الجبل وذكر والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانيّة توجبها
الاتصالات الفلكيّة الى الصواعق لما اوجبت بنفسها هذه الاشياء واعتبر هذا المعنى
في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اي غير
الصواعق كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب
وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء
فان مادّة الجميع دخانيّة دهنيّة فاذا وصلت الى الجوّ الحارّ اشتعلت فان اتصلت
مادّته الى الارض ترى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان تلطف مادته بسرعة
للطف مادته انقلب نارا وشفت فظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم يتلطف
بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ودار مع النار الدائرة او الهواء الدائر بموافقة الفلك
تشييعا له فهو الكواكب ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما اشتد الكثافة في
مادته وان استحجر ظهرت علامات حمر هامدة في الهواء فان استحكم لغلظ المادة ظهرت
علامات سود وقد يحدث من بقيّة مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا
من عبور الريح على ارض غلب عليها ناريّة والدخان اذا ضربه البرد لارتفاعه الى
الطبقة الباردة وانكسار حرّه ببردها يثقل فيهبط راجعا او رجع وذلك اذا لم ينكسر
حرّه ببردها وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود

لدفع

(للفلك دائرة نسخة)
لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من الثوابت اى مجاور من الثوابت هو الهواء المتحرك
تشييعا للفلك وفى بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دائر الموافقة من الثوابت والمعنى واحد
ودائرا حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصعود او المردود بقوة على الهواء لثقل
المصعود وشدة اندفاع المردود متبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول
فلاختلاف الاسباب المحركة له واما الثانى فكما يرد بعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة
كان منه الرياح او تحصل من قوة حركة للتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب
الاكثرى لحدوثها هو رجوع المصعود والاقل رجوع المردود وقد يحدث الريح
بحركة الهواء وحده لتحلله بالسخونة وكان السبب الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة
انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح
ولا حرارة عندنا اى فى عالمنا هذا الا من شعاع النيرات اى الكوكبية او ما يقع من نيران
حاصلة بقدحنا وهذا يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر
عن الانوار المتصرفة التى لنا فيكون السبب فى هذه (حركة) الاشياء النور لان سببها
الاول الحرارة وهى من النور العارض والمجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار
والعيون الى مكانها الطبيعى وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون
انما هو لابخرة محتقنة اى فى باطن الارض تكاثف للبرد فيصير ماء وكذا الزلازل
اى هى من ابخرة محتقنة فى باطن الارض تريد التخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض
وسبب الابخرة ما سبق اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور
مجردا كان او عارضا والحركات فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات
الا ان الاشراق من الانوار القاهرة لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة

قوله قدس سره ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة
التى لنا اه هذا من قبيل المغالطة الناشئة عن جعل
ما ليس بعلة علة فان علة انقداح النار بالذات
قوة جسمانية بعد القدح سواء كان مبدء
طبع او قسرا او اتفاق او غير ذلك وكون القدح
صادرا عن جوهر نفسانى غير واجب حتى لو امكن
مقارعة الزند والمقدحة من غير فاعل
نفسانى لكان حصول النارية
لازمة ايضا
تعليقة

الفلكية فينافى كون جميع الحركات معلول النور والمباشر للحركة النور المدبّر فالعلة هنا
اى فى حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة الحيوة النورية
اذ هى مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمى فلا يحتاج الى
علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه يقابل الحركة التى هى الملكة فيكفيه
عدم علة الملكة فان علة العدم المقابل للملكة هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار
الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة وهى لا حيوة
لها فلولا نور قائم اى بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير فى هذا العالم
ما وقعت حركة اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كل
منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لا انهما علتاه اى الفاعليتان بل تعدان القابل
لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق
باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من
الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض
واما النور فيوجدهما اى الحركة والحرارة ويحصلهما بسنخه اى باصله والنور فياض
لذاته فعال المهية لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب اى عللها المعدة لا عللها
الموجدة لانها المفارق فان الكواكب اذا قابل كثيفا اعده لان يحصل فيه من العقل
المفارق نور وهو المسمى بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب له فى نفسه
ان يكون علة اى معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث
اذ لو وجبت لغيره امكنت بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا نفرض دونها
اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل

فرض

فرض المثلث دون الزوايا فهی واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة للمهيات عليها

نفس تلك المهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونه اى كون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا

وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض هو نور الكواكب

يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب على شرائطه كالمقابلة وعدم الحجاب وكون

المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى علة لعرض ظلمانى جاز

ان يكون عرض نورانى شرط العرض كذلك والحرارة والحركة تستدعى احديهما

صاحبته فيما له صلاحية القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك

فان حركتها لا يستدعى الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف

آثاره وتعددها باختلاف القوابل اى الجسمية واستعداداتها اى المختلفة يحب

اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت آثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة

وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية ونعنى بالنور النور المدبر لا انوار

الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد تخلو

عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتهما اى صحبة النور

اتم من صحبة احديهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا

النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوها واذا فتشت الاشياء

ولم نجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض

الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين

كانا وجهين نيرين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فصار

الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب وتتم جميعها عندنا بالحركة

اغراض مرجعها الى الجذب او الدفع ويسميان

بالشهوة والغضب فى باب الحيوان

كاللثم واللكم والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات اي الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اي من باقي العناصر واقرب الى الطبيعة الحيوة لما سبق وبه يستعان في الظلمات اي على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وغيرها من المآرب التي لا يمكن حصولها في الظلمة بدون النار وهو اتم قهرا اي مما عداه من العناصر واشبه بالمبادي اي المجردة لنوريته وهو اخو النور الاسفهبد الانسي لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه وطالبا الاعلى رتبة ومكان مثله في الجميع ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اي في النورية والاضائة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تضئ عالم الارواح كذلك النار تضئ عالم الاجرام ولان لله تعالى عوالم وله في كل عالم خليفة كالعقل الاول في عالم العقول والكواكب ونفوسها في عالم الافلاك ونظيره في عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية في عالم العناصر وكذا النار سيما في ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها يتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله تعالى في ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وقوله اني جاعل في الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية في الليالي المدلهمة وبصلح الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى

قوله سره وهو اخو النور

الاخوة في الوجود عبارة عن كون الشيئين معلولي علة ما عدة كان الابوة والبنوة عبارة عن كون احد الشيئين علة فاعلة والآخر معلولا

اشد مناسبة و اقرب نسبا

اي النفس من جوهر النار والمناسبة التي جعلها الشارح من جهات المشاركة بين النار والنفس انما هي ثابتة للطبيعة في هذا العالم لا للنار لان معنى الخلافة هو التصرف بالتدبير والحفظ والرياسة وغير ذلك كما ذكره الشارح والنار لا تدبير لها ولا تصرف بالذات في هذه الاجسام لما مر ان لا فعل لها

الثانية فى ورة جسم حار الشعاع
اما الحركة فكما فى
من حال الكواكب والمنجنيق
والماء الجارى اقرب دامن الراكد
المنكرون للاستحالة ان الحركة ليست تفيد
للحرارة بعد الكمون بل مخرجة لما بطن من النار

لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها العارض فكانها آلة للانسان بها تتم
خلافته فلذلك قال وبها اى بالنار والنفس تم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك
اى فلكونها اخا النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من
الزمان وجعلوه قبلة للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له
بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون
وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه فرد ازرادشت الفاضل لوايد
واما عظمة الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوءها
واعلاها لحركة ومكانا الثانى انها ما احرقت الخليل الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم
من عذابها يوم المبعاد والانوار كلها اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية
فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار

فصل فى بيان الاستحالة فى الكيف

التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضا
من الاوائل القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هى صور العناصر لما ظنوا
ان لا استحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية انكروا الاستحالة فى الكيف وقالوا
الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التى كانت كامنة فى المتسخن وتبرزها ولهذا يقال لهم
اصحاب الكمون والبروز ولا تسخن مجاورة الجسم الحار كالنار للماء بل يفشو فيه
اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التى توجبها
الحركة ليست كما يظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض
فان ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من
يعنى كما ظنه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالى باطل فالمقدم مثله

فالكمون والبروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالمحلول من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار بل يفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اى تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواما ومنع الفشو اي و نسبة منع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة مسامه وكثرة منع فشو القماقم لقلة مسامها فكان يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اى الاجزاء النارية كيف تدخل في الظرف المملو الذي لم يبق فيه مكان لفاش ولم يخرج منه شئ لكونه مسدود الرأس حتى تدخل بدله ثم الماء كيف لم يطفه ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية ببرودته ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجمدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وهذه القوابل اى الارض والماء والهواء اذا امتزجت اى بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها وتم الفعل والانفعال المزاجي بينها حصل منها المواليد وهي المعدن والنبات والحيوان دون الآثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا يقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة التي تستحن بالقياس الى البارد

الفلك لا على البسيط الارض لطيفة شفافة مختلفة اللطافة غريبة عن صرافة الكثافة ثم جبر لطف الانوار الفائضة من العلويات مستقيمة ومنعطفة ومنعكسة على الاستحالات السفليات نصارت الاشعة …

البارد وكذا في اليبوسة والرطوبة فيها ايضا طبيعة بين الطبائع الاربع … يشبه الافلاك … عند التركيب ان قصد … في الجوهر واعتقد الاصول التي … عليه ذلك من … الوجود والتركيب الا … بين المادة والصورة وكون حقيقة كل شئ بصورته التي كانت له لا بمادته وغير ذلك كان ما ذهب اليه حققهم لا برهان لهم ولا دليل يوثق به في بقاء الصور الاسطقسية في المواليد وما يظهر بعد الفرع والانبيق عند التحليل لا يدل على ان كان …

في بيان الامتحان في الكيفية

ونستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها
الحاصلة من المزاج عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات الاول
المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات الاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع
لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا
ولولا تصغر الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر لما حصل التفاعل الذي
هو عند القائلين بالصور النوعية ان صورة هذا العنصر تفعل في مادة ذلك
وصورة ذلك في مادة هذا لئلا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على ما هو
المشهور وعند الذاهبين الى ان الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية هذا
تفعل في مادة ذلك وبالعكس هذا اصح لان المشهور لا يتمشى في المزاج الحاصل من
امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما بخلاف الاختلاف الكيفيتين ولمن
قال بالمشهور ان يمنع كون هذا امتزاجا الاثر ليس من العناصر الاربعة متشابهة
في جميع الاجزاء اي لا يختلف في الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع
الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الاخر كان
ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب
العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده وهو قد يكون طبيعيا
كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الاولية وهي من تركيب اعضائه.
المتشابهة الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون
صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالها من المركبات الصناعية واذا علمت
اي في اواخر المنطق ان الصور التي فرضوها اي المشاؤن وهي الصور الجسمية

والنوعية

٣٧ قوله وقد تبين ... ان الصور التي
... لم يكن في ...
ذوات الكيفيات ...
جوهرية والجزئية ... بهذه ...
فالموجب لهذه الكيفيات المختلفة ...
بان لكل عنصر ... حقيقيا يفيض عليه الكيفية
[illegible]
بقوة العقلية الى الذات الناز لة الحسية والعجب
من الشيخ كيف ذهب عليه في الامر حتى حكم
بانه لا يكون في المركب الطبيعي كالمعادن
وغيرها الا المزاج كما ليس في
البسيط اي احدى
الفاعلين ... الفساد
واحدى المنفعلين وجد الفرق بين الاستحالة و
وكذا بين المزاج ... الكيفية ... بالكلية
... الا بالكلية ...

المقالة الرابعة

والنوعية غير محققة اى فى الاجسام ففى المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا فى مادة الهواء فتكسر حرارته وكيفية الهواء فى مادة الماء فتكسر برودته فتحصل كيفية لا تكون شبيهة بحرارة الهواء ولا ببرودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التى لبعضها فى مادة البعض الاخر وبالعكس ولان الصور باقية فى الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لا على الصور الغير المتحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند المبطلين للصور النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اى هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات اى من الكيفيات لا من الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات اى المركبات المزاجية المواليد الثلثة التى هى حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اى كل ما كان له برزخ نورى وفى بعض النسخ زبرج نورى اى زينة نورية اذ الزبرج الزينة وثبات به اى بذلك النورية يشبه بالبرازخ العلوية اى بالكواكب كالذهب و الياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب فى الثبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول الفاضلة التى هى اربابها وهذه اصنامها كان محبوبا للنفوس اى الناطقة مفرحا اى لها فيه عزة ولهذا يكون عزيزا عند من له ذلك كل ذلك من جهة كمال ثباته وامرها سبب المحبة للبصيص اى اللمعان من بص اذا لمع النورى فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات بالليل ويستانس به ويزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء اى المواليد الجوهر الارضى لحاجتها اى لحاجة تلك الاشياء التى هى المواليد

الى

بعض المعدنيات
اقوى صورة واكد
بقاء من النبات والحيوان
وان كان كل منها مشتملا على حصة
قوة معدنية وكذلك غير الحيوان اقوى نوع
القوى النباتية من الحيوان وغير الانسان اقوى

المستقر التام فى وجوده الثبات والثبات الغير المستقر
الغير التام الذى يصير مادة الحيوان فى قوة
احدهما وضعف الاخر وكذا قياس
حيوانية الحيوانات المستقلة
الوجود وحيوانية
الحيوان
الذى هو مادة الانسان وقوة والانسان تمامه و فعليته
كما قال ثم انشاناه خلقا آخر فالانسان لما جاوز
صورته صورة الجماد والنبات والحيوان كان ضعيف
الخلقة الجمادية والنباتية والحيوانية كما قال تعالى وخلق
الانسان ضعيفا لكن الانسان له مقام معلوم اه

الى حفظ الاشكال والقوى وهو لايمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها اذ الاستمساك والثبات لايتصوّر الّا به كان اسفندارمذ الّذى هو ربّ نوع الارض عند الفرس ولذلك قال فهو النور القاهر الّذى طلسمه الارض كثير العناية بها اى بهذه الاشياء وهى المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولمّا كان صنمه اى صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعلا عن الجميع اى عن جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصّته كذا اى اسفندارمذ عن كلّ صاحب صنم لاناث اى حصّة لاناث وفى بعض النسخ حصّة الاناث وهو الاظهر والاولى فكما انّ صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانّها يؤثّر فى الارض فهى تتأثّر منها كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة الّتى هى ارباب الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كلّ شئ اذا اخذ غير كيفياته اى الاولى المحسوسة وفى بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاوّل انّ طبيعة كلّ شئ اذا اخذ ذلك الشئ دون كيفياته ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشئ مجرّدا عن كيفياته وانّما قيّده بهذا لانّه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاولى فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الّذى يكون ذلك الشئ صنمه على ما سبق وطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة وهو اسفندارمذ وكذا طبيعة كلّ نوع مجرّد عن كيفياته هو ربّ ذلك النوع فارباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبّراتها ولهذا سمّى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبّرة للعالم وقد يحيى النحوى على ارسطو فى تعريفه الطبيعة بانّها مبدأ اوّل لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات بانّ هذا لايدلّ على الطبيعة بل يدلّ على فعلها فقال الحقّ انّ الطبيعة قوّة روحانيّة سارية فى الاجسام

العنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره من الحيوانات كذا البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى عن الواهب اى للصور وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة علمت استحالة تغيرها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار و يستحيل اى التغير عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال كيف لا يكون لهما تغير وقد يحصل منهما ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل من بعضها كالواهب او ارباب الاصنام الاشياء كالصور و النفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فبقدر الاعتدال يقبل اى القابل من الهيئات والصور التى ذكرناها اى النسب العقلية فى الانوار القاهرة والوضعية اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية والتى للثوابت ما يليق اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعنى جبرئيل ولهذا وصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اى من حيث الرتبة من عظماء رؤساء الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية القاهرة روان بخش روح القدس واهب العلم والتاييد معطى الحيوة والفضيلة اى يحصل من بعضها بعض الانوار على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى

ای الابدان لانها جمع صبصیه وهی کل ما یحصن به الانسیّة وهو النور المدبّر الذی هو اسفهبد الناسوت ای البدن وهو المشیر الی نفسه بالانائیة وفی بعض النسخ بالانانیّة ولیس هذا النور ای النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان لکل شخص ای انسانی ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفیة علی غیرها ای من النفوس البشریّة واذا کان ذلک فلیست الانوار المدبرة الانسیّة واحدة ای بالعدد لانها واحدة بالنوع والّا ما علم واحد کزید مثلا کان معلوما للجمیع لانه اذا کانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد متصرّفة فی جمیع الابدان الانسیة کان المدرک والمشیر الی نفسه بالانائیة فی کل بدن هو تلک الواحدة ولو کان کذا کان ما علم واحد معلوما للجمیع ولیس کذا ای ما یدرکه واحد من العلوم والاحوال الخفیة علی غیره لیس هو کالغیر فاذن النفوس البشریة کثیرة بالعدد وان کانت واحدة بالنوع واذا وجب کون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن کثیرة فقبل البدن ان کانت هذه الانوار موجودة فاما ان یکون واحدة او کثیرة لان کل ما له وجود محقق لا یخلو عن احدهما والتالی بقسمیه باطل فکذا المقدم اما الاول فلانه لا یتصور وحدتها لانها لو کانت واحدة قبل التعلق کانت واحدة بعده فانها لا ینقسم بعد ذلک ای بعد کونها واحدة حتی یکثر بالانقسام کالاجسام اذ هی غیر متقدرة ولا برزخیة ای هی غیر جسم ولا جسمانی حتی یمکن علیها الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا یتصور الا علی الاجسام والجسمانیات والتالی باطل لوجوب تکثرها بعد التعلق کما بینا فالمقدم باطل وفیه وجه اخر لم یذکره فی هذا الکتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها کانت الحاصلة بعد الانقسام من حیث هی تلک حا[دثة]

القوانین العقلیة ... عن ان ال...
فی البراهین
التی یقضی بها ...
... الامور ... الخلل الوهمی
فی بعض ... لکن العمدة فی هذا
الباب معرفة النفس الانسانیة و...
فی الاطوار وتقلبها فی النشآت ...
... صورة جوهریة ... او عقلیة

في الصفحة السابقة قوله قدس سره لا يتصور وحدتنا فانها لا ينقسم بعد ذلك اى الوحدة تكون مع الاجابتين ولكل منها كثرة يقابلها وليس لكل وحدة يقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة النوعية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الوحدة بالطبع كثير بالاجزاء فكذلك فيما نحن فيه فان التنزل من نشاة الى نشاة الابدان يقتضى تكثير الواحد وعكسه يقتضى توحيد الكثير وليس تكثير الواحد منحصرا في المقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جسمية تعلقا

لا محالة واليه سياقة كلامنا الان الكلام في ان ما يتعلق بالبدن حادثة وهى كذلك واما الثانى فلقوله ولا تكثرها اى ولا يتصور تكثرها وفى بعض النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونها قسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا بد لها من مميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها مميز لكنها لا تمتاز بشدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى اى كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة وهى اشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التميز اصلا بين النفوس التى لكل رتبة ولا بعارض اى ولا بعارض غريب اى غير لازم للمهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصص الفاعل العقلى بفرد دون غيره لتساوى جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يخصصه به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة لكن لا فى مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست فى عالم الحركات المخصصة وتحقيقه ان الامور الغريبة انما يلحق الاشياء المتساوية فى النوع لاتفاقات هى سوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعى ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس متهيئا نهالتساويها فى تمام المهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للمهية

الى الاجزاء كما سباب القطع والكسر والقسمة الوهمية والعقلية باختلاف الغرض بينهما سبب آخر لتكثر النفوس قبل الابدان وهو اختلاف الجهات الفاعلية والمعانى العقلية والنسب المعنوية والشئون الوجودية فان للوجود شئونا غير متناهية لا يلزم كون شئ منها

فاعتبا ومرتبة متعينة ذاتية فى الترتيب الزمانى لا يشاركه غيره فى هوية المتقضية المتجددة ولا يمكن انتقاله الى غيره بان السابق سابق ابدا واللاحق لاحق ابدا فيوم كذا فى يوم كذا فى اسبوع كذا فى شهر كذا فى سنة كذا لا يمكن ان يتعين الى غير ذلك ولا يكون واقعا فى ساعة اخرى وهكذا الكل حد من حدود الزمان وجزء من اجزائه وبالجملة من علم ان لكل يوم وساعة شانا وشخصا غير ما للاخر كما فى القران المجيد كل يوم هو فى شان مع ان الكل متشابه فى المهية النوعية وهى الكم المتصل الغير القار

متكثرة لا يكون الا في عالم الحركات وقبل الابدان لا يكون متميز عرضي واما بطلان
كونها واحدة
بالعدد فهو انها لو
كانت كذلك لكان كل
ما ادركه زيد لادركه عمرو وبالعكس
ولا طلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل
ضرورة ان نفس كل بدن منهم هو عين المدرك لما انه
والمعلوم انه المتصرف في بدن آخر وليس كذلك بالبديهة وزيد
على ابطال الشق الاول انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد نوع
واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد

لجميع المدركات بجميع الآلات فكان يدرك كل احد مدرك الكل وهو ظاهر
اقول كما ان في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها حين التعلق
بالابدان والاتحاد في كل نشأة يخالف الاتحاد في نشأة
اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن
غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت
بحيث يتأحد كل واحدة
بالبدن اتحادا
طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي وفي النشأة العقلية يكون متحدة بالعقل الفعال
كما عليه بعض الافاضل المتقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل

ان الافاعيل المختلفة بآلات مختلفة لا ينافي وحدة الفاعل وذلك كالنفس بدرك
المحسوسات
٤٤٣
المختلفة بآلات
متغايرة ومع ذلك هو المدرك
لجميعها لكني اقول هذه الحيثيات ليست
انها تقييدية مكثرة للنفوس المحيثة بها كما
وجه التركيب الاعتباري ولا بان يكون المقيد بها من
حيث هو مقيد بها امرا اعتباريا بل المقيد لكل قيد امر حقيقي متحد
بقيده مغاير للمقيد بقيد آخر مع جهة ذلك القيد واتحاده به قوله فيشاء
النفوس بالذات قلنا نعم ولكن في نشأة الآلات البدنية وجب تعدد

ايضا در صفحه (٤٤٥) قوله قدس سره وما يقال ان المتصرفات
ينسخ لها حال موجب الى سقوط النفوس عبارة
عن شبيهها الاصلي ونزولها عن عالم ابيها المقدس العقلي
وهي الحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم
ستكون فاعلها وجهات عللها
وقد وقع التنبيه سابقا
على ان المعلولات
النازلة
انما يصدر عن عللها بواسطة جهات نقائص تلك العلل وادراكها بها

في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادون من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلابد ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متصلة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم النفس او يلام على تركها العالم العقلي وكونها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذا

على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فاذا كان في غير عالمه اعني العالم الحسي فانه يلقي بصره تارة على الاشياء وتارة على ذاته فقط وانما صار ذلك الحال للبدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يتحيز ولا يتغير من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس

العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف وقوله في موضع آخر فان قال قائل ان كانت النفس يتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها يتوهمه ايضا بعد خروجها منه ووروده الى العالم الاعلى فان كانت يتوهمه فانها لا محالة يذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا يذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان توهم هذا العالم قبل ان يصير فيه لكنه يتوهمه بتوهم عقلي وتمام دل ايضا في كلامه على ان النفس كانت لها وجود

فيها ضرب من الملامسة مع موضوع ما هو محسوس بالذات ونسبة اللطافة الى الذائقة كنسبة الذائقة الى اللامسة العامة فان جامع مدركاتها جسم بخاري هوائي وجامع مدركات الذوق جرم لعابي مائي وجامع مدركات اللمس في الاكثر يكون اجزاء كثيفة خشنة وانما يدرك الحرارة الشديدة لاجل تفرق الاتصال الحاصل بسببها في جرم اللامس وكذا برودة الزمهرير لكثيف الآلة بالتجميد لا لاجل لطافة الموضوعين اعني النار والهواء ثم ان ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصعد الى الخيشوم فيدرك الشم رائحته ولا يحتاج الى انفعال الهواء والشارح زيف هذا القول

لاشتراكها فيه وعدم صلاحيته للتمييز فانما لم يتعرض له لظهوره فلمّا لم يمكن كثرتها
ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان اذ لو امكن
وجودها ح امكن وحدتها او كثرتها لانّ امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن
لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها حينئذ وهو المطلوب

طريق اخر ان كانت اى النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصى فلم منعها
حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق البدن وقد فرضت مجردة
عن جميع العلائق ولا اتفاق اى ولا اتفاق مثمر من الاتفاقات التى هى سوق اسباب
حادثة من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس فى عالمنا هذا ولا التغير فيه اى فى
عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا امّا الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما
التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها
حجاب ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير
انقشت بكمالها الخاص بها ازلا لوجود الفيض واستعداد القابل للقبول مع مقابلة
الفيض وارتفاع المانع فيكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فتصرفها فى الصيصية
يقع ضايعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية الازلية تابى ذلك ولهذا
لا معطل ولا ضايع فى الوجود ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصيص بعضها اى بعض
النفوس بصيصية والاتفاقات اعنى الوجوب بالحركات انما هو فى عالم الصياصى يستعد
الصيصية لنور ما بالحركات وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف وما يقال
اى فى بيان اتفاق تخصيص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان المتصرفات
اى النفوس الناطقة المتصرفة فى الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها

وهبوطها

الى حكاية هبوط النفس الادمية
من عالم
القدس وكذ
ايها المقدس الى هذا العالم
موطن الطبيعة الجسمانية وكثرت
فى رموزات الانبياء واشارات الاولياء
والحكماء ففى القرآن المجيد ذكر هبوط النفس وصعود
فى آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان فى احسن

ذه الكينونة التعلقية النفسانية كان للاشيا
الخارجية كينونة علمية فى القضاء السابق الالهى
وهى هنالك مصونة عن التغير والتبدل
ووقوعها فى المواد الكونية المتجددة
المتكثرة وفى كلام امير المؤمنين
عليه السلام رحم الله
امرء اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى

وهبوطها عن مرتبتها موجب لتعلّقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدّد فيما ليس في عالم الحركات، والتعلّق اى لا تجدّد في عالم المجردات لما علمت انّ تغيّرها لا يكون الّا لتغيّره تعالى عنه علوا كبيرا.

حجّة اخرى هي انّ الانوار المدبّرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرّف اصلا اى في بدن من الابدان فليس بمدبّر اذ المدبّر هو ما يتصرّف في بدن ولا تصرّف فيه بالفرض فوجوده معطّل لانّ الغاية في ايجاد النّفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبّرة كانت معطّلة في الازل ولا معطّل في العالم لانّ الانوار الالهيّة الصادرة عنه بواسطة الانوار العقليّة وغيرها من الحركات الفلكيّة انّما يوجد لغايات عقليّة فعليّة يقتضي حصول الكمالات العقليّة والجسميّة لكلّ ذي كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرّف كان ضروريّا وقوع وقت وقع فيه الكلّ وما بقي نور مدبّر اى بعد وقوع الكلّ وهو اتّصال جميع النّفوس بالابدان لا يبقى نور مدبّر يتعلّق ببدن لتعلّق الكلّ وانفصاله وفي بعض النّسخ وما بقي نورا مدبّرا والاوّل اظهر واولى لانّ هذا يحتاج الى تقدير ودونه وكان الوقت اى الّذي وقع فيه الكلّ قد وقع في الآزال وفي بعض النّسخ في الازل وهو دوام الوجود في الماضي كالابد الّذي هو دوام الوجود في المستقبل ومنها الازلي والابدي اى الدّائم الوجود فيهما والمعنى انّ الوقت يكون قد وقع في الماضي من الزّمان لانّ الحوادث لا بداية لها وكذا التعلّقات هذه النّفوس بالابدان وتصرّفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها نهاية بالفرض يكون بالضّرورة قد انقضى وقت نهايتها الّتي هي وقت وقوع الكلّ ولو كان كذا لكان ما بقي في العالم نور مدبّر اى لبدن انسانيّ وهذا انّما يتمّ لو لم يجز تعلّق نفس ببدن

الوجوديّة وكلّ انفصلت منه النّفوس بعثت به القوّة

في العالم العقلي

بسبب الكثرة ونعت

العدديّة ولا انّها واحدة بسبب

ذاتي او وضعي حتّى يرد التّقرير المذكور

والمفهوم او ينقلب وجود مهيّة الى وجود مهيّة اخرى من غير مادّة تتبدّل عليها الصّور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى في نشأة واحدة واما كون صورة طبيعيّة في هذا العالم انقلبت الى صورة عقليّة لها في عالم العقل او بالعكس كالنّفوس كانت في عالم العقل شيئا متّحدا عقليّا وفي هذا العالم نفوسا متكثّرة لابدان طبيعيّة فليس فيه انقلاب مستحيل وقد مرّ انّ كلّما يوجد في هذا العالم من الانواع المحصّلة فله صورة في العالم الالهي العقلي فلكلّ حقيقة من الحقائق المحصّلة اطوار

ببدن بعد تعلقها ببدن آخر والا لا يبقى مدبّر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها كذلك لا نهاية لها **طريق آخر** واذا علمت لا نهاية الحوادث اى فى المستقبل ولهذا قال لا اذ الحوادث كما لا اول لها ولا ابد له كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده الماضى لقال لا بداية للحوادث واستحالة النقل الى الناسوت اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقات النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت انه فى كل تعلق يكون نفس جديدة لا مستنسخة ويلزم منهما ان يكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية فى المفارقات ومستدعية لجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى العلة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون فى المفارقات اعنى عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود وهو محال الضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية الحوادث على الماضى لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تاملت هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير صحة مقدماتها تدل على ان النفس لا توجد قبل البدن ولذلك عبّر عنه فى الذكر وقال وليس هذا النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان يكون

قوله قدس سره فلو كانت النفوس غير حادثة فاستدعت جهات. اى اول قد اشرنا الى ان وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الابدان متكثرة ذات ترتيب زمانى او وضعى او غير ذلك فان لكل نشأة من نشآت الوجود خواص ولوازم اخرى ...

تتمة حاشية تلك الصور مدركة بغير تلك الآلات فان استعمال الآلات علة معدة لحصول بعض الصور الادراكية عند النفس سيما في الصور الكلية المنتزعة من الجزئيات

لا يمكن في عالم الابداع ويمكن ههنا فما ذكره قياس بلا جامع

وقوله ويجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال الة الى آخره كلام فاسد فان بعض المجردات الضعيفة الذي ذكره ان كان جوهرا عقليا بالفعل فلا يمكن تعلقه بالجسم كالقوى القائمة بالاجسام وان

قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها ايام وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال ومن انتفاء التالي يلزم ان لا يكون النفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالآلات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الآلات الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بالة لانه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزها ان لا يقبل الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزها كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين على آنات ونقط غير متناهية وح يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية لتستحيل ثم قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب لا تناهي المنتزعات عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ

وهو غير يقيني فردود ايضا لما تقرر في مقامه ان النفس بما هي نفس قوة جسمانية وكل قوة جسمانية يحتاج في افاعيلها وانفعالاتها الى الجسم والاستكمال لا يحصل الا بفعل او انفعال ثم ان النفوس الانسانية لا يخلو من حالها في اول نشاتها النفسية انها خالية عن جميع الخيرات والكمالات الحسية والعقلية وكونها ما دامت نفوسا لا يستكمل بشيء من الكمال الا حين كونها متعلقة بالبدن او فيه او معه او بعين تعلقات

في بيان الاستحالة في الكيف

من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ معانى غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لقائل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط وآحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية فيه يكون بالفعل بخلاف النقط وموجوده معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم يوجد معا وعلى هذا يلزم في الترتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور الحق ان ينتقش بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على كثافته وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال الآلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة انتقاشها بكمالها لتوقفه على الآلة ولا آلة سلمناه لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها به بحسب نسبة من الرتب الغير المتناهية التي لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن لكونها معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير يقيني سلمناه لكن انما يلزم ان لا يبقى في العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن آخر على ما اشرنا اليه ثمة والثانية بانهما متناقضان لانه لزم في الثانية من وجود النفس قبل البدن انتقاشها بكمالها وفي الثالثة لزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضه في الحجة الاخرى وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لقوله

جتهجة بكمال العقع اللائق بحال تلك النشأة

فالعلة في نقصانها

وصدورها عن ذلك

في ذلك فالجواب ان العلة الفاعلية

نفس ذات هويتها العقلية بحسب القضاء الازلي الرباني انتفت نزولها في عالم الابدان

به فاسد بالبرهان العقلي ونسبة قدم النفس الى ذلك العظيم مختلق كذب لانه قائل

الاجسام كلها

واضمحلالها عند

قيام الساعة كذب بان الجمد عند طلوع الشمس عليه

في رسالة وضعنا التحقيق مسئلة الحدوث

العقل وكذا الكلام في الصور والطبايع المتعلقة بالمواد فان

قال قد ... انه يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ الى مقام العقل الفعال فهي هالكة بهلاك البدن فمع ما ذكرت لم يبق من النفوس الا شيئا في غاية الندرة فنقول ان

لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله ع خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام ثم انما قيده بالفي عام تقريبا للافهام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه

وتمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها

هذا الاحتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم النفوس بحسب

قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل بحيث توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا يبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات الة تدبره واخرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون الة له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس الحديد ليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما على الاخر وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو صحيح والثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون

واشكالا عرضيين خارجين عن هوية ذاته بهيات ان النفس بما هي نفس لها وجود ذاته هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى اضافتها الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به وبالجملة تصرف النفس في البدن بعينه نحو موجودية النفس كما ان حلول العرض كالبياض في محله هو نحو وجوده فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها لنفسها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع واقوى وجودا منها كما انها قبل طلوعها الى درجة النفسية كان شيئا اضعف

ببسيطة والّا لافتقرت من حيث انّها حادثة الى علّة اخرى حادثة ومن حيث انّها بسيطة الى ان يكون علّتها بسيطة امّا الاوّل فلانّه لو لم يكن للحادث علّة حادثة لكان امّا ان لا يفتقر الى علّة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علّة دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجّح وبطلانه ظاهر ايضا وامّا الثّاني فلانّه لو كان للبسيط علّة مركّبة فان كان مستقلّ واحد من اجزائها بالتّاثير فيه لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والّا كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه فكان المعلول مركّبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلّة فان كان عدميّا لم يكن مستقلّا بالتّاثير في الوجود وان كان وجوديّا لزم التّسلسل في صدوره عن المركّب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركّبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثّرا وقد فرض مؤثّرا هف ولا جائز ان يكون تلك العلّة مركّبة لما تقدّم انّ كلّ ما علّته التّامّة مركّبة فهو مركّب لكنّ النّفس يستحيل ان يكون مركّبة فلا يكون علّتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انّه مبنيّ على امتناع صدور البسيط عن المركّب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة في انّه يجوز ان يكون للشّيء البسيط علّة مركّبة فليراجعها من اراد الاطّلاع على فساد هذه الحجّة وانّما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانّها لمّا كانت من المسائل الّتي يبتني عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للنّاظر المتحرّي في اثناء المباحثة ما هو الحقّ الّذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر والنّظر ان شاء الله تع

فصل في الحواسّ الخمس الظّاهرة الانسان وغيره من الحيوانات

الكاملة وهي احتراز عن النّاقصة الّتي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسّة البصر وغيره ممّا يعرى عن السّمع والشّمّ على ما قيل وان كان ذلك غير متيقّن لاحتمال ان يكون هذه الحواسّ

في امثال

النّوع الاخسّ لم يعطها الطّبيعة جميع خصائص الاحوال الكائنة الجسميّة الموجودة في هذا العالم كالتّقدّر والتّشكّل والتّحيّز والحركة والسّكون وما يجري مجراها لم تحطّ بها الّا في الاشرف بالاضافة وهي النّباتيّة وما لم تخصّص جميع خصائص النّباتيّة كالقوّة الغاذية والنّامية والمولّدة في النّوع الاخسّ الاوّل لم تتجاوز به الطّبيعة الى النّوع الثّاني كرتبة الحيوانيّة والمرتبة الحيوانيّة بنفسه الى حسّ وحركة ارادية فما لم يحصل للنّوع الاخسّ الادنى الاوّل جميع الحواسّ المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا يتعدّى الطّبيعة بالنّوع

فثبت ان لا حاسّة غيرها للانسان نصّ ايضا الشّيخ الرّئيس انّه قد بيّن المعلّم الاوّل في المقالة الثّانية من كتاب النّفس شرح المفسّرون كثامسطيوس والاسكندر انّ الكيفيّات المحسوسة

فى امثال هذه النواقص ضعيفة جدا المفقودة بالمرة خلق له حواس خمسة هذا هو المشهور
وان احتمل ان يكون بدل الآلات الزائد ليس لنا ولانعلم من غيرنا كالو فقد الانسان احد الخمسة
فاكان يتصوره مع تحققه فى نفس الامر كالاكمه الذى لايتصور ماهية الابصار والعنين
الذى لايتصور لذة الوقاع فالمحصور فى الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لاما هو ممكن
التحقق وما هو متحقق فى نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس
وهى قوة منبثة فى جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى
فيلمك الجلد ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتاثير انما يكون عن الضد لا عن الشبيه
اذ الشئ لاينفعل عن شبهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التى لعناصرها
التى تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجى ولهذا كلما كانت الالة
اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف فى الاحساس ومايدرك باللمس هى الكيفيات الاربع الاول
والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس
بهذه الاشياء هو تبع للاحساس بالكيفيات او لا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى
مختلفة فليس من المهمات لنتكلم عليه والذوق وهى قوة رتبت فى العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم من الاجسام الماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التى يستحيل الى
طعم الوارد لابان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لاينتقل بل بان يخالطها اجزاء ذى
الطعم ثم يغوص فى جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة وصول المحسوس
الى الحس او بان يتكيف بالطعم الذى هو من نوع طعمه باعداد المخالطة اياها لافاضة المفارق
الطعم عليها والشم وهى قوة رتبت فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى
مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذى الرائحة بان يحصل

فى الهواء بسبب مجاورته لذى الرائحة ماهو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو خطاء لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه الابخرة ما يشغل تلك الاحيان الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها للجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن فى حوالى موضع المعركة رخمة ولا فى نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة فى هذا الطير وفى كثير من الحيوانات قوية وهى فى الانسان ضعيفة ويشبه رسوم الروائح فى نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهى قوة رتبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هى مشعر الاصوات بتوسط الهواء بعنف والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج الهواء بقلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء فينتهى تموجه الى الهواء الراكد فى الصماخ ويتموج بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعدة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة ويتموج الهواء كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه حصاة والصدا انما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عال ارضى وهو كرمى حصاة فى طاس مملو بماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت صداء وفى البيوت انما لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان فى زمان واحد فلهذا يسمع صوت المغنى فى البيوت اقوى مما فى الصحراء واما الكلام فى القلع والقرع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق فى اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة

ان يبطل وجود القوة الحس فلم يبق الحركات
اذ الحس ذات
حس شئ بالقوة ... كلها فان قلت نعم ما ذكرت يلزم
ان يبطل القوة العقلية باتحادها بالصور
المعقولة فلم يدرك غيرها مع ان القوة العقلية ...

تفاوت الوجودات فى السعة والضيق والاحاطة
وعدمها تعليقات. قال الشارح ره و
ذلك لكون هذه الحاسة فى هذا الطير
وفى كثير من الحيوانات قوية
وفى الانسان ضعيفا
اه يرد عليه
ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال يجوز ان يكون اذا

والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة مدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع بلا فى المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى ملتقى العصبتين المجوفتين لابستدلال البطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهى ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية فحينئذ يقع للنفس علم اشراقى حضورى على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشرف فانها هى الانوار من الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب ان يكون له قوة سارية فى كليته بها يدرك المنافى من الكيفيات التى تبعدها عن اعتدالها ومن غيرها ليحترز عنه بالهرب منه وهى اللامسة ولهذا كانت منبثة فى كل البدن ولم يختص بعضو وان كانت فى بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل السبابة ولهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع فى استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحى وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التى تظن فيها بخلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولاها لما عرف حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غنى عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوانات بعد اللمس الذوق ولهذا لا نجد من الحيوانات ما يعرى عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها قد تعرى عن غيرها وانما لم تر الحيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب للنفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاخص بالذوق فى النفع ان يكون جالبا للمنافع والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل وامكن ان يعيش مدة

من عالم المثال
وهو سخيف كما لا يخفى
ويرد على القول بالشعاع ...
اخذوا انهم هربوا عن الانطباع من جهة
امتناع انطباع الكبير كالجبال والسموات فى الصغير
كالجليدية والحس المشترك فما قول هؤلاء فى رؤية الاجسام
العظام ...

اللامسة لما كانت ... ادراك كيفيات
العناصر وهى اوائل المحسوسات من باب الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وموضوع
هذه القوة ايضا مركب كالحيوان
من العناصر يجب
...
التى ... هذه الاوائل لا يجب ... المشتركة بين
الكل فقوام هذه القوة ايضا به قوام الحيوان بما
هو حيوان اعنى كيفية الصورة العنصرية المتوسطة
بين الاربع لاعتدالها فلهذا اسرت هذه القوة فى
كل البدن الحيوانى لان طبيعتها كطبيعة الحيوان ...

فى الحواس الخمس الظاهرة

والادى الى هلاكه سريعا كان الاخص باللمس فى النفع ان يكون دافعا للضار والمؤذى ولما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقى والمسموعات الطف اى من المبصرات من جهة اخرى وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلى وعالمها العقلى وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفى بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه اخر ولا وجه له وكان المشمومات صحفت عن المسموعات المظنة العين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدء جميع الحواس فلا يحصل فى حاسة من الحواس شئ محبوبا او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ والا تألم واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهى المشهورة المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف هيهنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجئ تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر ومحز اشكال ولهذا لا يفهم ما اورده من الكلام عليها كما ينبغى فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفية تعين على فهم المباحث الاتية عليها فاقول احد الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة بها يحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس

كالكثرة بل الوجود فى الاذهان ... والموجود فى الاعيان ... وحدة فاذا تقرر هذا فنقول للانسان حس واحد فى الباطن جامع لهذه الحواس الظاهرة ...

المشترك انواع خمسة من المحسوسات واجاب عنها المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو الجنسيات

الظاهر بواحد فالجامع غيره ولابد للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا يشاهد النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاضر من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا نقطة فلا بد وكيفما الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس المشترك بامرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما نعلم تماما يفرق بين ما نتخيله في اليقظة معاينة وبين ما نشاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غموض طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا وليس فليست د

الثالثة الوهم وهي مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي يحكم على المحسوسات في الحيوانات لمعان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب الهرب هذا في الانسان تنازع بنازع العقل لانه قوة جسمانية بما يعترف به العقل يمتحن في تجويز عقلات الانفراد بالبيات في بيت فيه ميت وتنفر وهلة فذلك تنازعها على اختلالها والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق والتفصيل فيجمع اجزاء انواع مختلفة يجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فانها في القوى الباطنة اشد شيطنة منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحلام وهذان في التجويف الاوسط والمتخيلة

منها

فمانّ صفات النفس لها نظير فى البدن

منها فى مؤخره والخامسة الذّاكرة ويسمّى الحافظة ايضا وهى قوّة مرتّبة فى التّجويف الاخير من الدّماغ وهى خزانة الاحكام الوهميّة والتّخيليّة على تفاصيلها ونسبتها كما كان الخيال للحسّ المشترك وعرفت التّغاير باختلال بعضها مع بقاء بعض وعرفت مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطّردا وللحيوان قوّة محرّكة على انّها الباعثة ويسمّى محرّكة باعثة لكونها الباعثة عليها وهى النّزوعيّة وينشعب الى شهوانيّة وهى الطّالبة لما يلايم وعضبيّة وهى الّتى تطلب دفع مالا يلايم بفعل عن تخيل او ادراك وفى الجملة مطيعة للادراكات للمدركات اذ لاشوق الى مالا يدرك ولو من وجه واحد وقوّة اخرى ايضا محرّكة على انّها المباشرة للحركة ويسمّى عاملة تنبثّ فى الاعصاب وتطيع النّزوعيّة فعندما اجتمعت النّزوعيّة على بذل الطاعة للقوّة المحرّكة المشنجة للعضلات والرّباطات يجذب الاوتار الى مبادئها عند الهرب والمرسلة ايّاها بارخاء الاوتار عند الطّلب هاتان القوّتان المدركة والمحرّكة من خواصّ الحيوان

فصل فى بيان انّ لكلّ صفة من صفات النّفس نظيرا فى البدن وانّما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر اعنى الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولانّ ممّا لا يشكّ فيه عاقل انّ بين النّفس والبدن علاقة ما وليست علاقتها به علاقة جرم بمثله ولا عرض بمحلّه لكونها مجرّدة ولا تعلّق العلّة والمعلول فلا يوجدها البدن لانّ تأثيره انّما يختصّ بما يناسبه وضعا بحيث هو ولا يوجد الشّئ اشرف منه وليست علّته ولا استاذت دونه اذ ما لم يحصل بخصوصيّتها لم يفعل وقد سبق انّها لا تتقدّم فهى علاقة شوقيّة لمناسبة بينها وبين البدن المستعدّ بالمزاج لقبول افاعيلها فاقتضت العلاقة الشّوقيّة ان يفيض من النّفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى

البدنيّة

العالم الاصغر اعنى الانسان على مثل ما اشتمل
عليه العالم الاكبر
لهذا التعليل وجه ظاهر الا
ان يراد بالعالم الاكبر ذات النفس و
بالاصغر البدن وما يجب ان يعلم ههنا انّ
كلّا من النّفس والبدن ليس بمنفصل عن الآخر انفصالا

لزوم وهذا بين الاثرين اعنى اثر القهر واثر المحبّة فى النّفوس
انّما ثبت بعد مرور جامع الامر المتوسّط وهى القوّة
النّفسانيّة الحيوانيّة فانّ تسمّى بالمحبّة والقهر
فى عالم الجوهر النّاطق ويسمّيان بالشّهوة
والغضب فى عالم النّفس
الحيوانى ويسمّيان
بالجذب
والدّفع فى عالم الجسم المحض وهو عالم الحركة وكذا الحال
والقياس فى نشأة اخرى بين هذه النّشأت الثلث
اداعى منها فانّها فى نشأة وعالم كالجوهر فانّ تسمّيا
باسم مخصوص كالنّعمة والانفعال والهداية والاضلال
والسّعادة والشّقاوة فى الفلكيّات
علويّات

البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها يجب ان يترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها ولذلك صدر الفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه فوقه واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبدي اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته وذا قهر على ما تحته من البدن وهيأته المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح القدس صاحب طلسم النوع الانساني الى نور الانوار في الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة بسبب قهره قوة غضبية بها يهرب عن المضاد ويدفعها وبتوسط محبته قوة شهوانية بها يطلب الملائم ويجلبها وكان النور الاسفهبد يشاهد صور الجزئية
قد علمت ان المضاداة حاصلة
اي جسمانية فيعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية ويجعلها صورا عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها عامة اي يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية اي غير متقدرة بعد كونها كذلك يليق بجوهره اي بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا مجرد غير متقدر نوري لكن شاهد زيدا وعمرا واخذ منهما للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما اي من الاشخاص الانسانية يلزم في صيصيته قوة غاذية اي مناسبة لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات

باسم المفكرة
وفي عالم آخر باسم
الملك الشاهد لنزع الارواح
عن قشور الابدان هذا التنوع متحقق في
كل من الغذاء والمغتذي لا في احدهما فقط
لان في كل منهما قوة تفيد وتستر ولب فالنفس
قبل ان يستكمل بالفعل وعقلا بالقوة

العدالة والمروق عن صراط الطبيعة التي هي اثر
من آثار صراط الحقيقة وعن شريعة الوحدة
الطبيعية التي هي ظل للوحدة الالهية
ثم اذا فرغت القوى عن
هذا التخليص
التمحيص
لهذا العبد المسافر الى المرحلة الاخرى ارتفع قليل
منه هذه العادية المظلمة الى طبقة اخرى فوقها فوقع بيد
قوى اخر منه هذا الصنف فعلوا فيه امورا وما مرادا
الا التبعيد المخلصين له الدين فانحصر مرة
اخرى كذي النون في بطن حوت الكبد وسقط
منه بعض بقي من الفضول فصار اخلاطا اربعة

شيئا واحدا يناسبها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولولا

هذه اي الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده لانه انما يستمر

باختلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن وكان في سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور

آخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما

عرفت من كون الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من النور

الاسفهبد في صيصيته قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها

وهي المولدة التي لها ابقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة

اي التي هي خلاصة الاخلاط واخر الهضوم ليكون مبدأ الشخص اخر وكان من سنخ

النور ان يزداد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار ويستكمل

بالهيئات النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان

احدهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها

ويخرج اي بواسطة استكماله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة

الى الفعل فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار اي الثلثة على نسبة

لائقة وهي ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو وهي

النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت

من الاخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق

بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل

المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء

على خلاف فعل الغاذية فتسلب جانبا من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده

فی جهة اخری ولوکانت الغاذیة وحدها السوت فی هذا الفعل وهما یخدمان المولّدة

فالغاذیة تمدّهما بالغذاء والنّامیة بالتمدیدات المشاکلة ویشترك النّبات والحیوان

فی الاحتیاج الی هذه الثّلث لانّ کمال الاشخاص باعتبار المقدار لمّا کان بالتّدریج

احتیج الی النّامیة المبلّغة الی الکمال المقداری وباعتبار التحلّل احتیج الی الغاذیة لتخلف بدل

المتحلّل وباعتبار الفنا احتیج الی المولّدة الحافظة للنّوع بالتّعاقب ثمّ یخدم الغاذیة

جاذبة تاتیها بالمدد لتخلف بدل ما یتحلّل وماسکة تحفظه ای المدد لیتصرّف

المتصرّف ای الغاذیة والنّامیة والمولّدة فانّ لکلّ تصرّفا واحتیاجا الی ماسکة

تحفظ مایرد علیه ریثما یتصرّف فیه وهاضمة تهیّئه ای تهیّئ المدد وتعدّه

ای وتجعله مستعدّا للتصرّف ای لتصرّف الغاذیة اذ لولا احالة الهاضمة

الغذاء بحیث لا ان بصلح یصیر جزءا للمغتذی لما قبل تصرّف الغاذیة ودافعة لما لا تقبل

المشابهة ای مع المغتذی وهذه القوی ای الرّؤساء الثّلث الّتی هی الغاذیة والنّامیة

والمولّدة والخوادم الاربع الجاذبة والماسکة والهاضمة والدّافعة وغیرها من القوی

کلّها
الّتی لم یذکرها فروع للنّور الاسفهبد فی صیصیته امّا باعتبار انّها فائضة منه

فیکون فروعا له وامّا باعتبار انّها لا تنفرد بفعل دون استعمال النّور لها فهو اصل

فی الفعل
بالفعل والقوی فروع له هذا وامّا باعتبار استکمال النّفس بها وانّها کالالات لتحصیل

کمالها فهی خوادم لها والصّیصیة صنم للنّور الاسفهبد والفرق بین کونها صنما

له وبین کونها صنما لروح القدس علی ما قال وهو صاحب طلسم النّوع النّاطق

انّ الاسفهبد لا صنم له غیر الصّیصیة الّتی تعلّق بها وجمیع الصّیاصی الانسیّة

اصنام لروح القدس ویحتمل ان یکون البدن صنم النّفس والمجموع صنم ربّ النّوع

کان الصّنع فی الظّاهر اهل البلد فلابد فی الباطن

من ملك یجذب الغذاء ویحرّکه الی اجزاء اللّحم والعظم ولابدّ من ملك آخر یمسك الغذاء هناك ولابدّ من ثالث یخلع عنه صورة الدّم ومن رابع یکسوه صورة

حدّاق الصّنعة لیس فیه خلط وترکیب البتّة

فلا یکون لکلّ واحد منهم الّا فعل واحد والیه

اشار بقوله وما منّا الّا له مقام معلوم ولذلك لا یتزاحم بعضهم بعضا ولیس بینهم تنافس

مثالهم مثال الحواسّ الخمس فانّ البصر لا یزاحم السّمع وهما لا یزاحمان الشمّ ولا الشمّ یزاحمها ولیس کالید والرّجل فانّك قد تبطش باصابع الرّجل فیزاحم الید وقد تضرب غیرك برأسك فیزاحم الید الّذی هی آلة الضّرب والبطش ولا کالانسان الواحد الّذی یتولّی بنفسه الطّحن والعجن والخبز فانّ هذا نوع

في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني

وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه
اي من الاسفهبد باعتبارات فيه اي من القهر والمحبة وغيرهما او الجهات العقلية كما
تقدم وشركة اي وبشركة احوال البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس واثارها
فان للقابل مدخلا عظيما في قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا و
بالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية
واختلاف الآثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها
عند كمال البعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان
استوفى قوى الحيوان والنبات التي هي التغذي والنمو والتوليد وزاد عليهما
بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه
فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما

فصل في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني وفي ان

الحواس الباطنة ليست خمسا كما زعم المشاؤن وفي حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد
لكونه في غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف في البرزخ
لكونه في غاية الكثافة والظلمة والشيء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف
في اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية في الكثيف
في الغاية الا بتوسط مناسبة ما وهي ما له اي للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف
الذي يسمونه الروح اي الحيواني وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة
الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب

وجوده الى الله الى الادنى الابعد مروره
على المتوسط
فالوجود يبتدي
منه الاعلى فالاعلى الى الادنى
فالادنى ومن الاشرف فالاشرف
حتى يصل الى الاخس فالاخس كما دل
عليه ايضا قاعدة الامكان الاشرف فانها تقرر
في ما فوق عالم الحركات نوعا وشخصا وفي هذا العالم
نوعا

الكلية الفلكية والعنصرية على التقدير الالهي الذي
العلوي ولاشك ان الطفها ابين فعلا
وتاثيرا واكثفها ابين انفعالا وتاثرا
مثلا ان الروح الغريزي
مؤثر بالجملة في
الطبيعي اذ يوجد ان الدم الذي لا ينعكس والدم الطبيعي

المقالة الرابعة

ثم عم

وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب علت فيه حرارته
فيتميز عنه البخار ساريا الى التجويف الايسر فاذا علت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار
روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية فى لطفه وشفيفه ونوريته وقربه من الاعتدال
وبعده عن التضاد ولذلك قال فى بيان مناسبته اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد
ما يشابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال فان الروح
الحيوانى اذا صعد الى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل شفيفه
وحدث فيه صفا لترائيه بها يصلح لظهور العالم المثالى والشبح الخيالى فيه فيظهر منه فيه
ما يليق باستعداده فان المقتصد اى الماء الصافى له ذلك وهو ان يظهر عنده
المثال والاشباح القائمة لا فى اين وغيره اى غير المقتصد الصافى الذى هو الماء
من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما يوفر فيه الماء فى المزاج يصير مظهرا
للمثال بتوسطه اى بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته فى هذه المركبات لما كانت
مقتصدة على ما سبق وفيه اى فى الروح من الحاجزية اى الكثافة ما يقبل النور
اى الفائض عليه من النفس والعقل ويحفظه للكثافة ايضا ويحفظ اى هذا الروح
ايضا ما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اى المثالية والخيالية الظاهرتين
عنده لاقتصاده وفيه اى فى هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور
اى العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور
العارض دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعنى كالحرارة ليعرف ان حكمها
فى الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد واذ لم يكن فى اعداد نوعه
اى نوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة فثبت نوعه

الكيفيات الاول التى للعنصريات المحدودة للابعاد
الجرمية وكذا
كلها الهيولى الاولى التى
لا حقيقة لها الا قوة قبول الابعاد

تعليقات

قوله قدس سره اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية اعلم ان كثيرا من الناس ...

اولى بها وليس كذلك ... ان المتوسط فى
الكيفيات بمنزلة الماء اعنها والذى ذكره بيانه
من ان المعتدل وان كان متصفا
بالكيفية المتوسطة لكن تلك
الكيفية لعدم كونها
فى الغاية
فى طرف من الاطراف بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن
المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بمركز
الدائرة وذلك ان الحرارة كلما نقصت قربت
من العدم وكذا البرودة اذا تصور مرتبة اخرى
يكون غاية لنقصان الطرفين اولا من الوسط
فالمتوسط كالحال لانه فى غاية البعد والمناسبة

بالمدد وهو انجذاب الدم من الکبد الی الجانب الایمن وسریان البخار المتصاعد عنه الی
الایسر فهذا ای هذا الروح الذی هو الطف الاجسام العنصریة وافضلها
علی جمیع مناسبات النور وغیره من العناصر والعنصریات ان ناسب النور من وجه
خالفه من اخر فان الفضاء ای الهواء الحار اللطیف جدا لم یکن یقبل الشعاع لکثرة
شفیفه لنهایة لطیفه فلم یناسب النور من هذا الوجه لقبوله لسوانح الاشعة کما
علمت ولکن یناسب النور بحرارته وسرعة قبول حرکته ولهذا ای ولمناسبة الهواء
الحار النور فیما ذکره (کما مر) قصد الی عالم النور البرزخی الذی دامت حرکته ای عالم الافلاک
وقرب منه وعشقه واقام عنده مصاقبا ایاه فی المکان والحاجز ای الارض قبل النور
الشعاعی وحفظه فناسب ای الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فیما سواه
والمقتصد ای الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النیر والمستنیر فهو وان ناسب
النور من هذین الوجهین ولکن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه ای الکثافة
وهذا الروح فیه المناسبات الکثیرة ای مع النور ولما کان هذا الروح فی النوریة
والاشتعال کسراج موضوع فی التجویف الایسر من القلب فتیلته البخارات الساریة
الیه من الایمن ودهنه الدم المنجذب الیه من الکبد والحس والحرکة نوره والحیوة
ضوئه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم یکن فی العناصر والعنصریات ما هو
اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بطبعه یمیل الی الانوار ویفرح بها للمناسبة
وینفر عن الظلمات ویستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد
وبدوام تعلقه بالحیوة التی هی ضوء السراج بدوام الدهن والفتیلة وتزول التعلق
ویموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن او الفتیلة وهو منبث فی جمیع البدن

تتمة حاشیة صفحة قبل ... بل الوجه الحقیق بالتحقیق
ان الجسم المعتدل لانه جرم واحد عنصری جامع لجمیع
الکیفیات التی وجدت متفرقة فی العناصر فله
حرارة النار وسیلان الهواء وبرودة الماء ویبوسة
٤٦٣ الارض والوجود خیر من العدم
فما وجد فیه
مع وحدة صفات
الموجودات الکثیرة فهو افضل
مما لم یوجد فیه تلک الصفات فالمقصد
بحسب وزنه ای ما یتشبث به الاجرام العلویة
اولا تری ان المصنف تشبث لهذا الجوهر اللطیف
[illegible]
فی البدن کما صرح به الاطباء لا بما فی الحکم بکونه اعدل
الاجسام العنصریة لان معنی الاعتدال النوعی
الذی فیه کلامنا غیر معنی الاعتدال
العضوی یعنی التوسط فی
الکیفیة بین الکیفیات
التی فی سائر
الاعضاء فالروح وان کان احر من سائر اعضاء
البدن لکنه متساوی بها او قریب من التساوی
کما الکیفیتین الفاعلتین متکیفات

لانّ السّراج وان كان فى القلب لكن ضوئه متّصل بجميع البدن وكلّ جزء من هذا الرّوح فى اىّ عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذى شعلة لكن لشدّة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنيّة لا يحصل لها شعور تامّ بكلّ شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض يتخيّل انّ جميع تلك السّرج والشّعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى النوريّة اى الجسمانيّة من المدركة والمحركة باقسامها ويتصرّف النّور الاسفهبد فى البدن بتوسّطه اذ لابدّ فى تصرّف اللّطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية من متوسّط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسّطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللّطيف ويعطيه اى للبدن النّور بافاضته عليه القوى النورانيّة الاسفهبد وما ياخذ اى النّور السّانح اى الفائض عليه من القواهر فهيهنا استعمل السّانح فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على هذا الرّوح فانّ هيئات النّفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدّية من كلّ واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدّة الارتباط بينهما وما به اى الرّوح الّذى به الحسّ والحركة هو الّذى يصعد اى من هذا الرّوح الى الدّماغ ويعتدل اى يبرده ويقبل اى من النّفس على ما قال فى الالواح ويكتسب من النّفس السّلطان النّورى اى الّذى يحسّ و يحرّك ويرجع اى الصّاعد القابل الى جميع الاعضاء اى المدركة والمحركة ولمناسبة السّرور اى الفرح مع النّور صار كلّ ما تولّد روحا نورانيّا مفرّحا اعنى من جملة الاغذية وفى نسخة الادوية والاوّل اقرب ولمناسبة النّفوس مع النّور صارت النّفوس متنفّرة عن الظّلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانىّ لكلّ ذى نفس والحيوانات كلّها يقصد النّور

فى الظلم

قوله قدّس سرّه وما ياخذ اى ما يستفيده النّور السّانح من القواهر ينعكس منه على هذا الرّوح الخ اشارة الى انّ صفات هذا الرّوح الحيوانى كالانة كالحسّ والحركة من توابع الصفات والكمالات الفائضة على النّفس الناطقة من عالم العقل كالادراك العقلى والتّدبير العقلى وليس المراد من هذا الانعكاس انّ صفات هذا الرّوح بعينها هى الّتى كانت للنّفس وقد انتقلت منها اليه واحدة بالعدد بل انّها كظلّ لها كما انّ هويّة هذا الرّوح بعينها كظلّ لهويّة النّفس نزلت الى هذا العالم فانّ للنّفس مقامات وعوالم ولها فى كلّ عالم له مقام صورة خاصّة بتلك

[illegible] ... الدّماغ ... المدركة والمحركة ... اللطيف ...

فحصل لها بواسطته الحسّ والحركة

في الظلم وتعشق النور ولاجل ذلك ما يصطاد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة في السفن وغيرها في الليالي المظلمة لانها اذا رات الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس لها بل القت نفسها عليها فرحانة مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش وتتحير كالغائبة عن نفسها فيوخذ بايديهم من غير كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدا عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات التي في صيصيته اي القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها ذو عالم على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين الحديد والمغناطيس وتحريكها فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح والبرزخ اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا في ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التي هي خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راي المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا ينسى شيئا كما هو راي الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهي افلاطن ان التذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة و استدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له وفي بعض النسخ ولا يتبين له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه

في حكم الحجاب ثم ان الحكماء قد فرقوا بين حالة الذهول وحالة النسيان بان الصورة المدركة موجودة حال الذهول في الحافظة او المدركة وفي حالة النسيان مفقودة عنهما جميعا فعلى هذا لا يلزم من قوله حتى انه يجتهد عظيما ولا يتبين له نقض على قاعدتهم الا اذا ثبت ان

فليس هذا الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظة كما يعتقده المشاؤن والآماغا. وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وليس على ما يفرض انه اي المنسي محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اي بدني فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس برزخي اي جسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني عن امر اي عن الشعور على امر محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسي في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان في حال غفلته عن امر اي المنسي لشيء مدرك في ذاته وصيصيته له اي حال غفلته عن امر لا يشعر بشيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان المنسي في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ولا يشعر بشيء مدرك له حـ

فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال اي لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤن باطلة لمثل هذا اي لمثل ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو كانت فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له اي للنور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان يجد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشيء ما يناسبه اي زيدا او تفكر فيه في شيء يناسبه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له اي لذلك الانسان الذي هذا شانه استعداد استفادة صورته اي صورة زيد من عالم الذكر والصيد

ثم حاشية فهذا ما ذهبنا اليه في اثبات عالم الصور للقدارية المفارقة عن المواد والحركات الانفعالية وبهذا التحقيق ثبت ان للنفس الانسانية لكونها مخلوقة على صورة بارئها قوة فاعلية على اختراع الصور القائمة بذاتها قيام الشيء بموجده لا قيام المقبول بقابله وبذلك يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات وجود الاشياء في الذهن كانشكال انطباع المقدار العظيم كالسماء والارض والجبال في الجرم الصغير الدماغي وغير ذلك كما سيظهر لك تعليقات ... سطوحها المحدبة ولا يحس بالبصر لشفافة الافلاك فالممكن ... نقشه فهو منقوش كالانسان ومقداره ومخاطبه ما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم فهو منقوش بنحو آخر كالكتابة حول كل شخص على ما هو عليه من الصغير والكبير والنشو والنمو الى آخر اموره ولذلك ...

... منه زمان نوبة بمقدار آخر سواء كان النمو حركة كمية في الحقيقة او لم يكن وان كانت منقوشة ببعض مقداره منها لزم مع الترجيح من غير مرجح امتناع تذكر مقادير غير متناهية اللهم الا ان يلتزم ذلك ويقال بهاكة مرجح غير معلوم وكما انا كما نرى لا نحتج عن وهن وايضا المحسوسات المتذكرة يتذكر على نحو ما وقع الاحساس بها فالروائح والمشمومات والمذوقات يتذكر روائح ومشمومات ومذوقات لا نقوش وكتابات منقوشة مكتوبة حواليه ثم الذي تراى على طرز ما افاده قدس سره ان التذكر لا يجوز ان يكون ...

في الاشارة الى ان الحواس الباطنة منحصرة في الخمس

اى للمنشى كصورة زيد فى المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل لا ستعداد
الاستفادة واثبت بعض الناس اى المشاؤن فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات
اى المعانى التى لا يحس ولا يتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة
معنى فى الذئب وهى العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل و
التركيب اى فى الصور التى فى الخيال والمعانى التى فى الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان
يطير ويفرق بين المناسبات كانسان بلا راس واوجب ان محلهما التجويف الاوسط
اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة اى فى الجزئيات
من المعانى المذكورة والمفصلة والمركبة اى للصور المذكورة ودليلك على تغاير
القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض اى الدال على تغاير المختل والباقى
ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات اى من
المعانى المذكورة الذى هو الوهم عندك بل متى وجد احدهما وجدت الاخرى
وكذا ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى
عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع
احدهما اختلت هى وقد اعترفت بانهما فى التجويف الاوسط واذا لا يختل احدهما وفى
بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه فمواضعهما ايضا كذلك حتى لا يختل موضع
احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذا
لما عرفت وعلى هذا لا يتم الاستدلال على تغايرهما اى القوتين باختلال احدهما
مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما واما تعدد الافاعيل اى الدال على انما
صدرها من قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما

يكون وجودها كوجود الاعيان الخارجية
باقية بقاء
جاعلها بخلاف مجعول
غير العارف من الصور فانها
لضعف نفسه يكون ضعيفة الوجود

بمنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات اما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة لجهتين يقتضي فعلين أليس الحس المشترك باعترافهم وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لايتأتى ادراكها الا بحواس خمس وهو يجمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك ماكان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ الحاضرتين وفي بعض النسخ الحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليها فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فجاز فيها اي من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ ادركها المدرك كل حس فعل آخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمي لا يخالف فاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كالوهم ثم العجب ان منهم اي من المشائين من قال ان المتخيلة يفعل ولا تدرك وعنده اي عند هذا القائل الادراك بالصور لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اي عند المتخيلة صورة ولا يدرك فاني شيء يركبه ويفصله والصورة التي عند قوة اخرى اي الخيال كيف تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم يكن سلاطين المتخيلة ويمكنها من احكامها دون الصورة وفي بعض النسخ دون صورة اي دون ادراكها فلا يمكن ان يقال يحتل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهي على افعالها التوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور

الصّور الخياليّة عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التّفصيل والتّركيب بالمتخيّلة ومحلّ هذه القوّة هو البطن الاوسط من الدّماغ والّذى يدلّ على انّ هذه اى هذه القوّة غير النّور المدبّر انّا اذا حاولنا تثبّتنا وفى بعض النّسخ تثبّتنا على شئ كالانفراد مع ميّت باللّيل كما تقدّم نجد من وفى بعض النّسخ نجد فى انفسنا شيئا ينقل عنه وفى بعض النّسخ ينبو عنه والاوّل اولى لتكراه النّقل بعد ذلك ونعلم انّ الّذى يجتهد فى التّثبيت غير الّذى يروم النّقل وانّ الّذى ثبت وفى بعض النّسخ يقبل بعض الاشياء اى الحقّة كوجود موجود لا فى زمان ولا فى مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الّذى ينكرها اى ذلك البعض من الاشياء وانّما انّث الضّمير لاكتساب البعض التّانيث بالاضافة الى الاشياء لاكتساء ذلك واذ كنّا نجد فى ابداننا ما يخالفنا هكذا وفى اكثر النّسخ ما يخالفها هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان نهرب عمّا نثبت عليه وننكر ما نقرّ به فهو غير ما به انانيّتنا لتغاير احكامهما فانّ الثّابت غير الهارب والمقرّ غير المنكر فهو اذن قوّة زمت عن النّور الاسفهبد فى الصّيصية لاجل انّها ظلمانيّة لكونها جرميّة منطبعة فى البرزخ اى الدّماغ ينكر الانوار المجرّدة ولا يعترف بالمحسوسات وربما ينكر نفسها وهذا من اعجب احوالها ويساعد فى المقدّمات فاذا وصلت الى النّتيجة عادت منكرة فيجحد موجب ما سلمت من الموجب التّذكر وان كان فى عالم الافلاك اى المخزونة فيه جميع الصّور والمعانى على اكمل ما ينبغى لا من خزانة الوهم الّتى هى الحافظة لما تبيّن انّه لا معانى مخزونة فيها الّا انّه يجوز ان يكون قوّة يتعلّق بها استعداد ما للتّذكر فيكون هى الذّاكرة لتعلّق استعداد التّذكر بها

قوله اذا تنبّهنا الخ فهو غير ما به انانيّته عن النّفس النّاطقة يعنى انّ [illegible] عندنا انّ الواهمة ذاتها بالبدن الّذى ذكره واحقّ عندنا انّ النّفس بواسطة تعلّقها بالبدن النّفس لكن النّفس [illegible] الاصليّة كالمريض [illegible] يخرج عن الاعتدال الصّحى [illegible] الّذى يخرج [illegible] الاشياء اللّذيذة [illegible] الطّعم [illegible] البدن كان [illegible] اضافة الجوهر النّفس الى البدن [illegible] بالاضافة الى الاشخاص [illegible] فى النّشاة الآخرة العقليّة [illegible] من غير ان [illegible] راجعة اليها [illegible] الى جانب البدن [illegible]

صار قلبى قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

تعليقات

لا يحصل المعاني الوهمية فيها لانه ابطل حصول المعاني فيها لا تعلق الاستعداد
بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر باختلال البطن الاخير وليس لوجود
المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع
وانت ايضا قد علمت بشرح الابصار فلا
لاستحالة انطباع الكبير في الصغير وبمثل ذلك يمتنع اى انطباع الصور في موضع من
الدماغ فاذا الصور الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير
في الصغير ولا في الاعيان والا لشاهدها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا
لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة
واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها
صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع اخر وهو عالم يسمى
بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس
ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير
والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك
قائمة بذواتها معلقة لا في مكان ولا في محل واليه الاشارة بقوله والحق في صور المرايا
والصور الخيالية انها ليست منطبعة اى في المرآة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي
اى ابدان معلقة اى في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذواتها وقد يكون لها اى لهذه
الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها لما بينا فصور المرآة مظهرها
المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة
اى لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صفات لشئ
مرآتية استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان

والمحل

(هامش: من الحس واقل تجريدا)

قوله قدس سره وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ اه لا شبهة في هذا الامتناع لمحقق مطلع على تجرد النفس للصور المقدارية المجردة عن المادة لكن المصنف ذهب الى انها مباينة عن ذات النفس غير متعلقة بها ولا فائضة عنها قائمة بها والحق ان وجودها [illegible]

[illegible]

عدد غير متناه وكذا الكل شئ عدد غير متناهية من الصور موجودة على سبيل الابداع الآن يقول من قبله ان وجودها كذلك في ذلك العالم عند تحقق وضع خاص بينها من مقابلة المرآة وغيرها ثم ينعدم عند زوال ذلك الوضع وفساده ثم لا يخفى كيف عنده ان هذه الامور اسباب لظهورها لا لوجودها فيعلم من كلامه ان وجودها متحقق قبل هذه التعلقات

والمحل عندهما باطنها العقل الفياض الموكل بذلك اياها بما يحصل لنا من الصور والمعاني
المهيئة لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كالمثل المرايا
اي كالمثل التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو منه اي والذي هذه
المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة في مادته وكذا
جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض التي من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها
وكما ان المرائي في المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة
انما يكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجود مهية جوهرية هي المثال المرئي في
المرآة وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي وهو صورة زيد
الحالة في مادته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم
فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي
لها نظائر واشباح في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار
العرضية اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة
الجوهرية والغرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم
الحس هو مثال النور التام الجوهري شمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور
كل كوكب عرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة فالله الملهم
بالفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع ذلك اي
القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرهما من القوى المشتركة
بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غير ذلك كلها
ترجع في النور المدبر الى قوة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار وان كان شرطا

المقابلة اى للبصر مع البصر الاّ انّ الباصر فيه اى فى الابصار النور الاسفهبد ولمّا
استشعر ان يقال اذا كان هو الرائى لجميع الامور العقليّة والخياليّة المثاليّة والحسّيّة
فكيف لا يرى الاحوال الاخرويّة قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اى النور الاسفهبد
اشياء اى اخرويّة قبل المفارقة اى البدنيّة لانّ الشئ قد يعرض لها ما يشغله عن ابصار
ما من شانه ان يبصره والشاغل فى حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله
بالعلائق البدنيّة والعوائق الحسّيّة والخياليّة فى حكم المحجوبين عن العالم العقلى فلو ارتفع
الشاغل البدنى والمانع الحسّى بالكلّيّة او ضعف بالعلوم الحقيقيّة والرياضات القويّة
البدنيّة شاهد العالم العقلى والانوار المجرّدة مشاهدة اتمّ ممّا للبصر كما يشاهده
المتألّهون من اصحاب العروج الرّوحانى المنسلخون عن النّاسوت الجسمانى وقد جرّب
اصحاب العروج للنّفس مشاهدة صريحة اتمّ ممّا للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن
وهم متيقنون اى حالة الانسلاخ بانّ ما يشاهدون من الامور ليست نقوشا
اى منطبعة فى بعض القوى البدنيّة بل يجزمون بانّها ذوات قدسيّة قائمة بذاتها
دون محلّ ومكان وزمان والمشاهدة البصريّة اى والحال انّ المشاهدة البصريّة
باقية مع النور المدبّر وانّما اكّده بهذه لئلّا يظنّ ان يكون خيالا ومن جاهد
فى الله حقّ جهاده اى من المستعدّين لمشاهدة الانوار لاعتدال المزاج وقهر
الظلمات اى القوى البدنيّة والامور الحسّيّة راى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتمّ
من مشاهدة المبصرات اى البصريّة ههنا اى فى هذا العالم فنور الانوار
والانوار القاهرة مرئيّة برؤية النور الاسفهبد لمناسبته ايّاهم فى النوريّة والتجرّد
ومرئيّة برؤية بعضها بعضا لنوريّتها وعدم الحجاب بينها لتجرّدها والانوار المجرّدة

كلّها

قوله قدّس سرّه وقد جرّب اصحاب العروج للنفس
مشاهدة صريحة اه هذه المشاهدة للصور المقداريّة
التى ليست فى مادّة ذات جهة وضعيّة ربما يتّفق
لغير اصحاب العروج النفسى ايضا كالكهنة والمرورين
وغيرهم وكانّ مراده من هذا الكلام اثبات انّهم
يشاهدون الصور العقليّة بالبصيرة العقليّة
كما انّ البصر يشاهد المبصرات واتمّ منها او
انّهم يرون الانوار العقليّة فى قوالب المثل المقداريّة
وشئ من هذين المقامين لا يتيسّر الّا لاصحاب المعارج
الّذين جاهدوا فى الله وقمعوا الشهوات ولذلك
عقّب الكلام بقوله ومن جاهد فى الله حقّ
جهاده وقهر الظلمات راى انوار
العالم اه تعليقات

تجرّد النفس من البدن صحّ

کلها باصرة ولیس بصرها یرجع الی علمها اذ لا یحتجب عنها شیء هو معلوم لها بل

بصرها لذلك الشیء الی علمها به بل علمها یرجع الی بصرها لان علومها کلها بصریة

لانها مشاهدة حضوریة اشراقیة التی هی الرؤیة الحقیقیة بل هی عین الیقین وهذا

بخلاف المحجوبین بالمواد وغیرها من العلائق الحسیة والعوائق البدنیة مثلنا نحن

فان بصرنا قد یرجع الی علمنا وذلك فیما نعلم بالبرهان الذی هو علم الیقین دون

ان نشاهده بالعیان الذی هو عین الیقین کعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها

فان ظفرنا بها صار علم الیقین عین الیقین واتحدا وقد یرجع علمنا الی بصرنا وذلك

فیما لا یمکن معرفته الا بالرؤیة کالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات

لا یمکن تعریفها اذ لا اظهر منها فمن لیس له حاسة البصر لا یمکن ان یعرف الضوء واللون

اصلا فالعلم بنحوه یرجع الی رؤیته کعلمنا بالضوء واللون وکل ما لا یدرك الا بحاسة

البصر کالاشکال وامثالها وعلوم المجردات کلها بجمیع الاشیاء من هذا القبیل وقد

یکون مغایرة لها کعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوی فی البدن کلها ظل

ما فی النور الاسفهبد ای من الاعتبارات والجهات العقلیة الموجبة فی البدن اثارا

بحسبها هی اظلالها وهی القوی فهی اظلال لما فی النور الاسفهبد من الجهات والهیکل

ای البدن وهو فی الاصل البناء العظیم والمعبد انما هو طلسمه ای طلسم الاسفهبد و

حتی ان المتخیلة ایضا ای وان کانت قوة مدرکة لا قوة استعدادیة کغیرها

صنم لقوة النور الاسفهبد الحاکمة لان له قوة قویة حاکمة علی الاشیاء احکاما

عقلیة وحسیة وعلی نفسه حکما ما خاصة بذاته ولولا ان النور المدبر له احکام بذاته

ما حکم بان له بدنا او تخیلا جزئیا وفی بعض النسخ او تخیل جزئی او له قوة متخیلة

جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان يصدر عن غيره فهذه الاشياء اى من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عنها اى عن قوة النور الاسفهبد بل ظاهرة لها ظهورا تاما ولما كان لقائل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم بان له بدنا ومتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل لا يأخذ صورة نفسه اى لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اى من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال سلم انه ليس بمحسوس لكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اى بالبدن وقواه وحاكم بان له قوى جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية يدرك بها جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس وما تفرق في جميع البدن
اى الا بصورة زائدة فان ادراكه لها رحيانية من الحروب عنده

اى من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في النور الاسفهبد حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اى نحو الخيال وهي القوى الباطنة الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اى عن حصول صورة المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال المزاج وشدة نوريته وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقيقة عبر عنها بالذكر الاجمالي وقال وله اى وللنور المدبر ذكر اجمالي ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعني كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة

قوله قدس سره
له ذكر اجمالي يعني ان هذا النور
المدبر له علم اجمالي بجميع
الصور والمثل
الحاضرة عنده لانه بذاته البسيطة يدركها لا بصورة
اخرى متوسطة بينه وبين مدركاتها من المثل الخيالية

في بيان ان الحواس الباطنة غير منحصرة في الخمس

الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل الباصرة من المبصرات لا ما في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال فانه بدلا لا في اين كصور المرايا الا انها مرئية بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور مجرد الصور الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا ان كان اي وان لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال ان ادرك اي النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالفرض يكون اي النور المدبر ادرك الخارج الغائب وهو زيد دون مثال لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الغائب دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد واستغنى اي ادراك الامر الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله المفروض خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل ولم يذكر اجمالا ان هذا مثل ذلك واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى التفصيل

الاول عدم كونه مناسبا لما كان المصنف بصدده من كون النفس

ان النفس كل الاشياء ذاتها مذهب فرفوريس

على ان الخارج المتخيّل قد يكون انعدم فى حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيّل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية بعدم الحجاب اى بعدم الحجاب بينه وبين المستنير النورية مع عدم الحجاب فى المجرّدات اتم وهى ظاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهى اى المجرّدات باصرة اى لجميع الموجودات ومبصرة للانوار اى للانوار المجردة لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنيّة

المقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول فصل

فى بيان التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجسام الحيوانيّة المناسبة لها فى الاخلاق والافعال وفى البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بدّ من تقديم مقدمة هى انّ شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شئ من النفوس بعد المفارقة لانها جرميّة دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخيّة وهم اقلّ الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جرميّة انها منطبعة ومع ذلك منتقلة فهو ممتنع لامتناع انتقال الصور والاعراض من محلّ الى اخر وان ارادوا بها انها مجرّدة دائمة الانتقال فى الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهيّة بمقتضى ايصال كلّ ذى كمال الى كماله وكمال النفس امّا العلمى فصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات وامّا العملى فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازليّة تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على انّ الكاملين من السعداء يتّصل نفوسهم

بعد المفارقة بالعالم العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من
السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا
في معادهم فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين
الى ان نفوسهم ان تجردت بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية
الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان
ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس
واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان
ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل ينتقل الى
تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ
فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير
بدن غير بدنها ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كان تدبير بدن انساني الى
تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوعه كان تدبير بدن انساني الى تدبير بدن فرسي
او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون التجاوز
الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن
النباتي ومنهم من جوز ذلك من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهؤلاء
يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا
والى الجسم النباتي فسخا والى الجسم الجمادي رسخا وميل صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها
الى جميع هذه الاجسام مترجحة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان يزول الهيئات الردية

تتمة حاشية للنفس حاجات بهيمية او سبعية فكأنهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يحبس بعد الموت في ابدان سنخ هذه الهيئات الرذية سبعية او بهيمية انتهى كلامه وهو غاية ما يمكن تحصيله لمن لم يكن معتقد العالم آخر جسماني غير هذا العالم الطبيعي والعجب من ذلك ان صاحب هذا الكتاب مع انه مؤمن بوجود الاشباح المثالية لم يجد سخ التناسخ في كلام الاقدمين على هذا الذي حملناه فحيد يقرر كلام اهل التناسخ تقريرا او يوجه توجيها كانه يعتقده صحيحا كما نراه تعليقات

ثم منها ينتقل الى العالم الفلكي الخيالي وذهب المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما يتبين الى ان علاقة نفوس المتوسطين من السعداء ينتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال

النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده فله

الفة مع صيصيته لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه ايضا بسببها من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اي لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى ما فوقه اي من الذوات القدسية النورية المناسبة لنوريته ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهي

اي الصيصية مظهر لافعاله وحقيقته لانواره اي العرضية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية ووعاء لآثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية لما عشقته لكونه اصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا به تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن عالم

النور المحض اي الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور المحض الى الظلمات التي هي عالم الجسم والجسمانيات والصيصية الانسانية خلقت تامة يأتي بها جميع الافاعيل وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل

من غيرها

قوله قدس سره وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اه هذا وما بعده كالمذكر تمهيدا لبيان صحة القول بالتناسخ فان القائلين به ذكروا ان علة تعلق النفوس الانسانية بالابدان نقص جوهرها وفقرها كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت لرياش ركنا قال الاخر اذنبت ذنبا فعوقبت بسجنها في البدن [illegible]

كالهيولى الخاص بجوهرها وهو ادراك المعقولات والتنزه عن الشهوات بل رسخت فيها الاشواق الجسمانية وصارت اخس مما كانت باكتساب هيئات شهوية او غضبية انتقلت الى ابدان ما كانت مناسبة اياها في العادات المكتسبة من البهائم والسباع فصارت بهيمة بالفعل بعد القوة او سبعا بالفعل كذلك واما النفوس البهيمية والسبعية فلا يمكن لها الترقي الى الدرجة الانسانية لانها لما تعلقت بابدانها صارت اخس مما كانت اذ لا مزاولتها اعمالا بهيمية او

من غيرها من الصياصي صار هي المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا عند المشرقيين ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية واردة على جميع ابدان الحيوانات التي يحصل له الاستكمال التام وح لا يتصل ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلي النوري ولذلك قال وهي اى الصيصية الانسانية اول منزل للنور الاسفهبد على راى حكماء المشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق اى الميت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر اى وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الحاصل في القواهر كما علمت وكما ان الفقير مشتاق الى الاغنياء اى ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى النور اى ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلثمأة الف وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في ارضها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهمورث الملك ومن قبله من المشرقيين اى من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق وقضيتهم ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الانسانية لان باب الابواب هو الذي يتاخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية اول منزل من منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي

تتمة حاشية تمكنت من الهيئات البدنية والصور المادية والذي وجوده كوجود الهيئة قائم بالمادة محال ان يفارق فى حال من الاحوال الا بان ينقلب منهما فلا يكون

وان كان السبب فيها نفس مزاج به

يصير النفس كالشبكة للطائر فجاز ان يصير مزاج مشاكل لذلك المزاج او مقارب له فليس الذي يتعلق به النفس من المزاج امر لا يتميز التفاوت وقد اختلف مزاج انسان واحد بحسب اسنانه المختلفة والاغذية والاهوية المختلفة

العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق والهيئات البدنية وفى قوله الحيوة جميع الصياصى العنصرية الدال على ان حيوة جميع ابدان الحيوانات هى بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الآن انه نسخ البعض وبقى البعض وستنسخ الباقى فى عالم الغرور ان كان من الناقصين او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصرح بعد ذلك بما ذكرنا وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المستنسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تعـ وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شئ ثم الى ربهم يحشرون فاى خلق يغلب على النور الاسفهبد اى من الاخلاق الردية للعلائق البدنية واى هيئة ظلمانية يتمكن فيه ويركن اليها هو اى النور وانما ابرز الضمير كما ابرز فى زيد عمرو يضربه هو والمعنى ويميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل عنه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له فى النوع يوجب اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة الاخلاق الردية عليه يوجب ان يكون اى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته وفى نسخة بعد مفارقة صيصيته مستقلا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة اى المنكسة الرؤس كانتقال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفارة فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم اى لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اى لكونه على ما هو

بين البدنين معطلا ولا معطل فى الطبيعة فهو يمنع ان يكون النفس فى مدة قليلة معطلة ويوجب ان ينفى معطلة مدة لا نهاية له فهذه جملة ما يحتج به اهل التناسخ على الاشراق كما حكاه الشيخ فى الرسالة الاضحوية فيجب على العاقل ان يقف على مواضع الغلط فى كلامهم ويشير الى وجه التخلص عنها اذ لا في دعواهم كون النفوس موجودة قبل الابدان ثم فى احتجاجهم لذلك بان ما يحدث بحدوث المزاج باى وجه فهو صورة مادية وهذا غير اولى ولا مشهور وقد حققنا الامر فى مقامه وبينا ان النفوس مادية الحدوث مفارقة البقاء

المفروض ولم يعلم سنخه و عالم النور لانه لم يكتسب في التعلق البدني الكمالات العقلية
والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة
والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبد الهيئات الردية
اي الظلمانية وتمكنها فيه لا اشتاق الى المبادي النورية والامور العقلية بل يشتاق
بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيئات الردية الظلمانية فينجذب اي النور الاسفهبد
بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه و
ولهذا يميل الى الصياصي المتكسة وفي بعض النسخ منتكسة ويكون نصبا على الحال الحيوانات
اخرى اي من الحيوانات التي اخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية
وجذبته الظلمات اي وجذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور
الاسفهبد اذا لم يتمكن الهيئات الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية ولا من اتصاله
بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي
لانجذابه الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقه
بمناسبه من الحيوانات التي فيها تلك الهيئات الردية الظلمانية ولا بد من جذب
تلك الهيئات الظلمانية اياه عن عالم النور الى عالمها الظلماني قالوا اي
بوذاسف ومن قبله من المشرقيين والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية وهي اولى
لقبول الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر اي من قبولها الفيض العتيق
الاسفهبدي من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا ينتقل اليها اي الى الصيصية
الانسية ومن غيرها اي من صياصي الحيوانات الصامتة نور اسفهبد اذ يستدعي
اي الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب نورا مدبرا ويقارنها مستنبع

نعم على سبيل
الانفصال منه غيرها اليها غيرية انفصالية لكن قد علمت
ان حصول النفس الناطقة في البدن انما كان بعد
تقلباته النطفة في الاطوار الجمادية والنباتية والحيوانية
واستكمالات الصور الفائضة عليه وانتقالاتها على الاتصال
حسب كماله في الاستعداد الى ان يبلغ حد النطفة
متبقات

اى نوع مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات ولو جاز ذلك فيحصل فى الانسان الواحد انيتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظم الطبيعى انه لو كان التناسخ اعنى انتقال النور الاسفهبد من الحيوان الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازلة منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا ارتفع الحجاب من جهة واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه اذا شخاص الانواع لا يختلف فى الامور التى بها يتقوم النوع فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن اخر وذلك الاخر يستحق بذاته نفسا يحدث له ويتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى فى العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور سراج وليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم لمزاجه من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان واحد نفسان واما بطلان التالى فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هى المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهى التى جاوزت درجات النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة اليه ينتقل فى انواعه على اختلاف مراتبه من الانقص الى الاكمل حتى ينتهى الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى الانسان متخلصة

اليها

ثم انضم البه كمال اخر فحدث النا طقة فى المادة البدنية فحصل هناك هوبتان ادراكيتان فى مادة واحدة فان اعتذرت عن ذلك بالتقدم والتاخر وكون احديهما كالقوة الخادمة للاخرى والاخرى كالمستخدمة اياها فكذلك لا عدلان يعتذر بمثل ما ذكرت

بعبارة الجوهر النطقى من الانسان هو بعينه جوهر ناطق مستخدم س نام مولد حافظ للمزاج مبدء لحصول الابعاد المقدرة مبدع عليه جميع هذه الاثار التى لمبادى هذه الاثار اذ له الوجود الجمعى التامى المشتمل على هذه القوى ولوازمها فلة الكثرة من حيث الكثرة بل هو الكثرة فى وحدة تعليقة

اليها من المراتب المتاخرة لها واجيب بان النبات اذا استعد بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموع فان هيهنا امورا قدرية غائبة كما سبق بيانه في اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المقناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لقائل ان يقول اذا استعد المقناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان اكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية ورد بان الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات كما ذكر السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية لكان لحيوان واحد نفسان وهو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله ليتعارضا ويبقى الاول سالما قالوا ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسانية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف النور الاسفهبد نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفائض من المفارق استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس وهو الفائض اليه

قوله قدس سره ولا يلزم من استدعاء الخ كانه جواب عن سؤال مقدر وهو الذي اشرنا اليه من المحال المذكور اي كون حيوان واحد ذا مدبرين مشتركا الورود على تقدير انتقال النفس الانسانية الى بدن حيوان صامت فدفعه المصنف بمنع استدعاء المزاج الحيواني او النباتي للنفس الناطقة وقد علمت ما فيه ولعل الحق بما فيه تحقيقا منه

[illegible] ولا يلزم من استدعاء الصيصية [illegible] النور الاسفهبد [illegible]

من الهياكل الانسيّة وقد يكون الحيوانات المنكسة بل ابدانها المستعدّة بخواص امزجتها وتنوّع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعى انتقال النفوس الناطقة الانسانيّة المفارقة للابدان الانسيّة اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيئات الرديّة فى الكمّ والكيف حتّى ان كانت الهيئات الرديّة قويّة فيها تعلّقت النفس بحيوان يكون تلك الهيئات الرديّة فيه قويّة فيها وان كانت ضعيفة فيها تعلّقت بما هى فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسّطة فالمتوسطة فاذا انفسدت الصيصية الانسيّة والنور الاسفهبد اى والحال انّ النور الاسفهبد عاشق للظلمات اى للامور الجسمانيّة والشهوات الظلمانيّة المتمكّنة فيه لا يعلم ماواه لجهله بالجوهر النوريّة وتنفّره عنها وميله الى الظلمانيّة والفه بها فهو لشوقه ينجذب الى اسفل السافلين وفى بعض النسخ اسفل سافلين الّذى هو ماوى الغافلين اعنى الى الصياصى المنكسة للحيوانات الصامتة وكما انّه مشتاق اليها فكذلك هى مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصى المنكسة وعالم البرازخ ايضا متعطّش اى الى الانوار المدبّرة لكونها غواسق وقد علمت انّ الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرّد يدبّره ولمّا اشتاقت وتعطّشت الى الانوار المجرّدة ولم يكن لها استعداد قبولها من الفواهر لخسّة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضى لقبول الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخسّ من الابدان الانسانيّة بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصى جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيئات الرديّة المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال فينجذب الى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالضرورة

شديد الهمّة غير منتقل التصرّف فى المادّة ولا منتزع البال لكثرة الاشتغال لما احتاج الى حركة بدنيّة فى نيل ما يشتاقه ويتوجّه اليه بغيته بل كان بالنسبة يكون عنده حاضرا لديه حضورا تامّا فالنفس الانسيّة لضعف الهمّة وقصور التصوّر عن تاكّد الوجود يحتاج

انّما المنفى فى التناسخ الّذى ذكره اجلّة الحكماء مثل افلاطن وفيثاغورس رموز تشبه كلام ناموس والغرض منه الهيئات الرديّة الّتى يبقى فى النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فيتعذّب بها النفوس ويكون كانّها فى الابدان

لم يكن لمخالطة ومجاورة والانطباع فى المادّة بل منشأها عن القوى البدنيّة واقتصار فعلها على البدن قال و لانّ الآثار الرديّة امّا شهويّة بهيميّة او غضبيّة سبعيّة فكان الآثار المكتسبة للنفس الشريرة ابدان بهيميّة او سبعيّة فكانّهم قالوا انّ النفس

لكان قوتى الجذب والانجذاب الى الصيصية اخرى اى حيوانية مناسبة لهيئاته الردية

فى الكم والكيف كما عرفت ان الحكمة التى لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلائق

البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام فى النفوس الناقصة

والنور اى الناقص لا يتم بغير نور اى سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علائق

الظلمات وعوائق الجسم الجسمانيات وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المتجددة من العقول

الى النور الاسفهبد او المرتقية اليه مما تحته لكن ما يجد منها اليه شئ لان الكلام

فى الناقص ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شئ اى من الانوار اما انه

لا يرتقى منها الى الصيصية الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع اثنين

فى انسان واحد واما انه لا يرتقى منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك

صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقى

الى الانسان شئ لشموله لهما بل يجد من الصياصى الانسية الى الصوامت اى شئ

هو النور المدبر المفارق للهيئات اى الجنايات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن

الانسانى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور

يقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب

الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اى من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية

المتمكنة فى النور الاسفهبد صياصى اى ابدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر

والشجاعة المناسبة لابدان الاسود ونحوها والخبث والجبن والروغان لابدان الثعالب

وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والقتل والسلب للصوص

لابدان الذئاب واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك

تتمة حاشية المنفصلة عنها ضربا من الاستمتاع اغراض صحيحة بخلاف من غلبت فيه قوة من القوى [illegible] بالكلية لم تستعملها العاقلة
في طريق الحق [illegible] تلك القوة مستخدمة للعقل مستعملة اياه في طريق الباطل [illegible] على صورة البشر وباطنه على صورة الدابة او

[illegible]

ولكل باب منها اى من الصياصى التى هى ابواب [illegible] من كون الصيصية الانسانية باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق الذى يتعلق بتلك الصياصى مثلا للحرص صياصى كالخنزير والنمل فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصيتها جزء مقسوم من الحرص بحسبها ولا حرص بعض افرادهما كحرص الباقى بل لكل فرد منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب شدة كل خلق مذموم فى النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن حصرها الا الله تعالى يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقى فلكل خلق كالشره مثلا حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت اليه النفس تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشره كالكلب واشباهه ثم بحسب شدة الشره وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشره والضعيفة الشره المعتدلة ككلاب السوق والمنعمة ككلاب الصيد لاختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فان اخلاقها كلها انما هى واردة البهائم من المنزل الاول باب الابواب الذى هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها التى كانت موجودة فيه وسارت منه اليها ومما يقال ان عدد الكائنات اى من الابدان الحيوانية لا ينطبق على عدد الفاسدات اى من الابدان الانسانية وهو وجه للمشائين تمسكوا به فى ابطال التناسخ فباطل اما وجه التمسك به فبان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب الانطباق اعنى مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد

[illegible] نفس الانسان
كما علمت
مجمع للقوى العالية
وات فلذا يجب القوى
النظرية والعملية كما فيه من الملائكة
من بعض قواها والشياطين من بعضها والسباع
من بعضها والبهائم من بعضها لان فيه كما اشرنا
اليه جامعية جميع القوى ومظهرية كل الاسماء القوة

[illegible]

السابقة اياه الى الجحيم كما فى قوله تعالى وجاءت كل نفس معها
سائق اى محرك وشهيد اى مدرك وتلك القوة
كانها كانت جزء من الانسان مضمنة فيه
جملة فصارت منفصلة متجزية
منه منفكة عن غيرها
من القوى
بمعنى انسلاب سائر القوى عن هذا الانسان المتفرد
انحصاره على هذه القوة الردية تعلقات

النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع و
يتدافع عن ذلك البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه
وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو ح وان زادت الابدان
على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد
هو بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض
نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان
المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل ح واما بطلان التالي فلان الكائنات
اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين
بشيء لا يتقايس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر
كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر
وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص اليه مات في ذلك
اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف من السنين وقد
فارقت صيصا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا يلحق الصيصية
النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة بقوله لان الانوار المدبرة
المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة في النزول اي الانحدار من بعض
الحيوانات الى بعض فان فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيواني يناسبه اقوى تلك
الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك
الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا

فی التزود للذات یفنی کل تلک الهیئات وح یتصل بعالم العقول واصحاب الحرص
لا یلحقون الصیاصی النملیة الا بعد مفارقة صیاصی انواع کثیرة ای ذوات هیئة
حرص هی طبقات النیران ودرکاتها متفاوتة المقدار ای فی العظم والصغر کالخنزیر والنمل
والعلائق ای من کثرة الحرص وقلته وغیر ذلک فینتقلون فیها بالترتیب والتدریج حتی
ینتهی التنقل الاخیر الی الابدان النملیة ثم الی ما هو اصغر منها ان کان ذا هیئة حرص فاذا
بلغوا الی احقر الحیوانات وزالت تلک الهیئة الردیة عن النفس بالکلیة وکذا غیرها من
الهیئات الردیة فح یفارق عالم الکون والفساد ویتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق
البدنیة الظلمانیة والهیئات الردیة الجسمانیة ولا یبقی منها ای من صیاصی الانواع
الکثیرة الی الانسان شیء ای من الانوار لیلزم صعوبات فی انطباق العدد الکثیر
السفلیة ن ل
علی الصیاصی القلیلة الطویلة الاعمار ای الابدان الانسانیة من صیاصی ای العدد
الکثیر الذی هو النفوس المفارقة الحاصلة من صیاصی قلیلة الاعمار کثیرة العدد جدا
ای کابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الی الانسان
لکان الفاسدات اکثر من الکائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة او ریح
یموت ویتولد من کل واحد من هذه الحشرات فی ساعة ما لا یتکون من الانسان فی الوف
من السنین ولهذا قال لیلزم صعوبات لاستلزام کل واحدة من الحشرات صعوبة الانطباق
واما التمسک بالوباء والطوفان فی کون الفاسد اکثر من الکائن فلیس بشیء لان الوباء
العام لجمیع اصناف الحیوانات الشامل لجمیع النواحی بحیث لا یبقی حیوان اصلا غیر متیقن
والمتیقن وجود الوباء فی بعض النواحی دون البعض وعلی هذا لا یمکن القطع بعدم تکون
مثل ما فسد سلمنا الوباء العام بحیث لا یبقی حیوان علی ظاهر الارض فلا یلزم کون

الفاسد

الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية
كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد من الانسان في بر نجيج الجواد
عن الطوفان ويتنقص لعلائق اى البدنية بالسكرات وشدة الموت والبلايا
من الالام والمصائب ولكل مرتبة اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار
واوساط وصغار اى من انواع الحيوانات التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق
ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت يشبههم خلقا وعيشة كالجند
من الاتراك التى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك
القوم تنتقل اى نفوسهم على التدريج فى تلك المراتب المدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط على
المراتب الكثيرة اذ لا بد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما فى شخص
او نوعين ثم الى الاصغر فى ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة الردية ويتصل بعالم
النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات
تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى عالم المثال على التدريج الى ان تزول فيرتقى
الى عالم الجنان وعند هؤلاء اى الاشراقيين ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج اى انسانيا
كان او غيره يستدعى من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم
فى غير الصيصية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصى
المنكسة مقصورا على قبول النفوس التى ينقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية
منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا
ينهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه فلهذا لم يتعرض لجوابهم ثم اسقطها
لما قدم ههنا ولان حجج الفريقين فى اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما يصرح

قال

والتى كانوا السخرية للابدان القرود واشباهها و
الحرص للخنازير لا غير ذلك والذى
رذيلته من
باب الغضب ينتقل
مثلا الى بدن سبع ونحوه
كخلق التكبر المستتبعة للابدان الاسود
والعجب للطواويس والايذاء للحيات والعقارب
وهكذا فى ملكات الصناعات حتى انه ان كان الرجل

متفاوتة ومتفاضلة فى الشدة والضعف والكمال
والنقص وما من مرتبتين متفاضلتين من الوجود
الا ويمكن ان يوجد بينهما اوساط كثيرة
وجميع هذه المقامات الوجودية
متحققة اما جملة او
تفصيلا
وقد عرفت ايضا كيفية استكمال المادة الانسانية

فان ادعى عند هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه
اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل ٤٩٠
وقت فساد صيصية انسية بوقت كون صيصية صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة
فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن اخر حيواني
عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك زمانا
لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة
فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث بدن حيواني فيتصل بكل
فناء كون بل الوقتان كما ادعيناه واما بطلان التالي فلقولهم انه لا يلزم ان يتصل وقت
فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة وهذا الوجه باطل ايضا
عنده ولذلك قال ليس بموجه ايضا اي مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه
لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا اذ من الامور
الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب
بقانون مضبوط في العناية ولم نطلع عليه لغموضه على القوى البشرية كما يوجب اي
القانون المضبوط في نفس الامر وان لم نكن نعرفه في خسارة بعض الناس بربح بعض بحيث
لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اي يوجب ذلك القانون المضبوط في موت بعض الصياصي
حيوة بعض منها لئلا يبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا اي انتقال نفوس الناقصين
الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه
كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال

قوله قدس سره هذا مذهب المشرقيين قال الشارح اما
عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات
اه اقول هذا التعطيل لازم في النقل النزولي للنفوس
في هذا العالم كما يستفاد مما ذكرنا مرارا فما ذكره
تلفيقات

الجهالات ورذائل الاخلاق المتوقفة على الابدان الحية لينزول الرذائل عنها بالعذاب وبشدة الموت المصاب باستعمال الابدان الحيوانية التى هى طبقات النيران كما نقدم وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اى من نوعه كما من فرس الى فرس اخر ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى فرس والا لزم فى بدن واحد حيوانى نفسان كما لزم فى الانسان وهو ممتنع وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا يناقض هذا قولهم اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك وقال المشاؤن جميع الامزجة اى الحيوانية مستدعية بخواص مزاجها نفوسا منصرفة اى من المفارق فيلزم فيها اى فى الامزجة الحيوانية ما ذكرتم فى الانسان اى من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة اجتمع على البدن الحيوانى نفسان وهو ممتنع والجواب عنه قد سبق انفا فلا حاجة الى اعادته هذا اى امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين المتنازعين ما ذهب اليه المشاؤن وافلاطون ومن قبله من الحكماء اى كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل وهى ان النقل الذى قالوا به هو من الانسان

انتقال نفوسهم الى ابدان الحيوانات المعذبة التى هى ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم لغلبة الاخلاق المرضية ... الهيئات العقلية المجردة فى نفوسهم واذا لم ينقطع نفوسهم الى الابدان الحيوانات فلا بد و ان يذوقوا فى الدنيا الا الموتة الاولى التى هى مفارقتهم عن الابدان التى هى اصفى والطف من ...

الى الحيوان فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة فقد يقع فيها خلاف

وتمسك بعض الاسلاميين اى فى صحة التناسخ و وقوعه بايات من الوحى مثل قوله تعالى

كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله تعالى كلما ارادوا

ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى ابدان الحيوانات

كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى فى تلك النيران التى هى الابدان وقوله وما من دابة

فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى انهم كانوا طوائف مثلكم فى الخلق

والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انهم انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية

الى هذه الصور وايات المسخ والاحاديث الواردة فى ان الناس يبعثون على صور مختلفة

بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى مسخهم

اليها وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر والجمال وامثالها

وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعنى بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم

القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الرؤس وكقوله صلعم يحشر الناس يوم

القيمة على صور مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال ما معناه

انه يحشر من خالف الامام فى افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش فى المخالفة التى هى

عين البلاهة فى الحمارية تمكنت فيه ولتمكن البلاهة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك

مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا

اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج يعنى من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نموت

مرات اخرى وكقوله تعالى فى السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم

عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التى هى الجحيم لغلبة الاخلاق

٤٩٣

المرضية والهيئات المحمودة عليها واذا لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا
يذوقون فى الدنيا الا الموتة الاولى وهى مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك
كقوله تعـ ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعـ وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا وقوله تعـ يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعنى ان يد
الكلب مثلا ورجله ولسانه اعنى صورته التى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله السئ الذى
هو الشره وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه الايات
على كثرتها ليس فيها شئ يصلح لان يكون مرجحا لراى التناسخية لانها رموز نبوية
واسرار الهية ولها محامل مذكورة فى كتب التفسير يخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع
التفاسير من اراد الاطلاع ووضعى اى مال اكثر الحكماء الى هذا اى الى التناسخ حتى ان ارسطو
قد نقل عنه انه رجع عن رايه فى ابطال التناسخ الى راى استاده افلاطن وبقى المشهور
فى كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه
الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اى عن نجاسات الجهل والاخلاق
السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون النقل لانه انما كان
للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق يعنى ذوق
اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم فى الفصل
التالى لهذا الفصل على احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان
على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاءها على الاحوال الفاضلة مبتنى على اصل بقائها
فلذلك شرع فيه قائلا واعلم ان النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصيته
فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه والا ما وجد لوجوب مقارنته وهو عدم لوجود المعلول

مذهب ارسطو المنع والاثبات تعليقات

قوله قدس سره الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الخ

قوله قدس سره واعلم ان النور المجرد لا يتصور عليه العدم الخ

العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعله ولا مبطله موجبة وفي بعض النسخ موجد وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم الشي يعني النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لوازم لها غير منفكة عنها بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافي الحكم بحدوثه اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط حدوث البدن وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه مع وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما اما تقدسها يعني برائتها عن المحل فلجوهريتها واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا يكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض عند مزاحمته له في محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة في الغواسق اي كالاعراض المشترط فيها اي في ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط مقابلة الحس الباصر في حدوث صور المرايا واستعداد محل كاشتراط استعداد البدن في قبوله لآثار النفس وذلك لان حلول الشي في الشي مشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا بقي ما يقابله تقابل التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابله ولا بنفي مضادتها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدا اي العقل المفارق بمتغير اي ليلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون هي اي المدبرة

كمتعلقات

القوة باقية بعد فنا البدن
وعليه يدل
قول الفيلسوف وجمهور
الشيخ قوله في هذه الرسالة
قائلا ان هذا القول هو الصحيح وبعد
ثم اخذ في تصحيحه بوجه لا يخلو عن مسامحة حيث
قرر ان تلك النفوس سعادة عقلية ضعيفة من
جهة ادراكها لبعض الاوليات العامة وليست بشري

...

غرض الشيخ الاول ... اسكندر عنه ثم
القول بهلاك تلك النفوس ... كما
... واسطو
عنه من القول ببقائها
... فيكون
كلام ...
... ان يكون حسنا
متعلقات

[illegible]

ما هو اشرف منه بوظاهر وانا الثاني فلا نهاية ذاتها بداتها مغايرة له بتركيب بعض قواه وافاعيلها الطبيعية بتبدل منه واسّ ان الجسم كالبدن اذا فرض سببا فاعليا للنفس فهو اما ان يكون كذلك بما هو جسم

[illegible]

سنشير اليه وكذا كونه غاية او علة غائية لها لان الغاية دائما اشرف من ذي الغاية فلا نسبة للبدن بالنسبة اليها ذاتها ونسبة بينها وبين ما كل فيه علاقة التضاد والتكون

حدوث
الضد سببا لعدمها لما تر ولست علاقة التضايف

[illegible]

كمتعلقات وفي بعض النسخ كمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اي غير المدبر ونقديره كمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره كالصقاليات اي الصور الحاصلة في المرايا الصقيلة فانها اي فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط وفي بعض النسخ مشترطة بشهود الحس الباصر ولهذا تبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة او الباصرة فان نسبتها الى تلك الصور والى ما لها من الخواص التي تتعلق بالمفارق مما يتوقف مما يتوقف عليه تلك الصور كنسبة المحل الى النقوش التي فيه اذ نسبة ما عدا نفس فاعلية تلك الصور التي تتعلق بالمفارق مما يتوقف عليه تلك الصور كنسبة المحل الى الحال وكان النقوش تتغير وتبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت النقوش حاصلة من المحل او من غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اي المرآة والجليدية واليه اشار بقوله ونسبة غير النفس الفاعلية اي مما يتوقف عليه تلك الصور الى مالها اي لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل للنقوش وفي بعض النسخ المنقوش كانت اي النقوش منه اي من المحل او من غيره وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة فاذا بطل حال المبدء اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات بطلت اي المتعلقات واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبدئها الثابتة واستمراره كنسبة المتعلقات الى مبدئها المتغيرة وعدم استمراره فلا يتصور بطلان الانوار كما تصور بطلان المتعلقات بل يدوم الانوار بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان انعدامها للهيئات

الظلمانية

[illegible]

الظلمانية لانها التي يضادها وينافيها فكذا في حالة مقارنة علائق البدن كانت اى
الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فيبقى
ببقاء النور القاهر الذي هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيته
قبول تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره
على القانون الطبيعي فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها
او لحصول ما للعدم مدخل في بقائها كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها
كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقرير برهان على هذا المطلوب
بوجه اخصر لا يحتاج فيه الى عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان
النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة فاذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات
الشمس خروج المرآة بالتصدية عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار
خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة له بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها
وكما انه ممتنع العدم كما عرفت فكذلك يمتنع عدم النفس وهو المطلوب

فصل

في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل والتذاذها باللذات
العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة
لكون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا لصورها فهيهنا النور المدبر
اذا لم يقهره شواغل البرزخ اى من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واضناه التوهم
والتخيلات الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية
ومواظبته على الرياضات التصوفية فيكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الفواسق

جوهر النفس على هذا الوجه الذي ذكرناه مشابهة
استدعى
بمزاجه صورة
مادية بالذات وجود
المبدء الجواد فاضت عليه كلمة
فعالة فوق باستدعائه من باب اللزوم
والاستجرار ولذا اشتبه البدن بشبكة تصطاد
بها النفس المجردة التي من الطيور السماوية محبوسة

قوله فتلك فان
قدس سره المدبر اذا لم يقهره شواغل
البرزخ اه اعلم ان النور المدبر اما
ان يتدنس بالشهوات والكدورات
المادية ام لا وعلى كل منهما اما ان يكون ساذجة عن العلوم
الحقيقية فهذه اربعة اقسام الاول الجاهل المتدنس
والجاهل الغير المتدنس والعالم المتدنس والعالم الغير
المتدنس فالاول والثاني غير متخلصين الى
عالم النور القدسي اى العقلي اصلا
والثالث والرابع متخلصين
اليه اما سريعا او
بطيئا
ولكل من الاقسام تفصيل وبيان يذكر في موضعه وكلام
المصنف يدل على ان القسم الثاني من الواصلين الى
عالم العقل وليس كذلك بل اما ان يكون من الهالكين
كما زعم الاسكندر الافروديسي ومن تبعه او من
المترددين في ظلمات هذا العالم من الابدان الحيوانية

في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور

لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذائل ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم والفضائل
مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه فكلما ازداد نوراً وضوءاً اي بازدياد الفضائل
ازداد عشقاً ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى قرباً اي عقلياً من نور الانوار ولو
كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التاثير ما جبها جذب شواغل البرازخ
عن الافق النوري لان جذب الشواغل متناهي قوة التاثير فلا يقاوم غير متناهي قوة
التاثير لكن جبها الجذب لقواها متناهية التاثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت
الجواهر الغاسقة وقوى عشقها وشوقها الى عالم النور واستضائت بالانوار القاهرة
وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفسدت صياصيها لا ينجذب
اي بالتناسخ الى صياصي اخرى اي من ابدان الحيوانات الصامتة المنتكسة لكمال قوتها
وشدة انجذابها الى ينابيع النور اي العالم العقلي والنور المتقوي بالشوارق العظيمة
اي الفائضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اي لاصله وهو
عالم النور ينجذب الى ينبوع الحيوة اي العالم العقلي والنور اي المتقوي بما ذكرنا
لا ينجذب الى مثل هذه الصياصي اي المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها انما كان
للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا انه قهرته الظلمات
ليكون له نزوع اليها فيتخلص اي بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسياً
اي طاهراً من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية تقدس
اي بطهارة وكذا في بعض النسخ بتقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان
من المبادي لا يتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اي يتصور
القرب منها بالصفات اي العقلية والمعاني التجردية كان اكثر الناس تجرداً عن الظلمات

اى عن علائق الجسم اقرب منها اى من المبادى والشوق اى الى لعالم العلو والصقع الالهى باجتناب الرذائل واكتساب لفضائل حامل اللذات الدراكة الى نور الانوار اى الى الانجذاب لبه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى والمعنى واحد لما علمت ان اللذة وصول ملائم الشى وادراكه اى وادراك ذلك الشئ لوصول ذلك اى الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذا وقد عرفت فائدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شئ ادرك منه لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه لابد على ذاته فلا شئ اعظم والذ من كماله وملايماته لان اللذة بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان اللذات فى ظلمات الانوار المجردة اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام الانوار وطلسماتها منها اى من الانوار المجردة ترشحت وهى اى الظلمات ظلالها اى ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها فكل ما فيهما من الكمالات يكون منها والغير الملائم لها اى للانوار المجردة المدبرة هيئات ظلمانية وظلال غاسقة اى مظلمة يلحقها من صحبة البرازخ المظلمة التى هى الابدان الدنسة وشوقها اى ومن شوق الانوار المدبرة الى ذلك اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهى الحجب التى تمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية مادامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا تلتذ بكمالاتها اى بفضائلها العقلية النورية ولا بتألم بعاهاتها اى فانها التى

الضوء من البصر حصلت فى عين المستورات التى اى بمنزلة فى القوة المتخيلة وكانت معقولات بالقوة معقولات انتهى كلامه ملخصا

قوله قد يب بقدس نور الانوار توضيح تحقيق لطيف وسر شريف يحتاج بيانه الى بسط فى الكلام تركناه مخافة الاسهاب مع قصور الافهام

...من هو مستورة وضعف وكمالا ونقصا فكذلك ... ولا شك ان اقوى الوجودات هو واجب الوجود والنور الغنى الذى هو وجود الوجودات ونور الانوار فيكون ابتهاجه بذاته ثم بشئ

فى الابتهاج والسرور ما يتلوه فى شدة الوجود والنورية كالمفارقات وبعدها مرتبة النفوس ثم مرتبة الطبائع على مراتبها والنفس الانسانية اذا صارت عقلا بالفعل مجردا عن علائق الاجرام صارت لذتها كلذة المقربين تعليقات

فصل في خلاء الانوار

هي ذائلها الجسميّة الظلمانيّة كشديد السّكر اذا وصل اليه مشتهاه او ازعجته
اي ازعجته عاهة وهو متخبّط في سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الّذي بينه وبين ما اصابه
وهو السّكر ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النّوريّة للشّواغل الكثيرة وانكر اللّذة الحقّة
اي العقليّة المحضة فهو كالعنّين اذا انكر لذة الوقاع اي مع وجودها في الاعيان
وكما انّ لكلّ من الحواسّ لذّة والما ليس لحاسّة اخرى كلذّة الباصرة بالاضواء والالوان
المشرقة والسّامعة بالنّغمات اللّذيذة والذّائقة بالطّعوم الطّيبة ولذّة الوهم بالرّجاء
والامل والمها باضدادها وكذا باقي الحواسّ على حسب خلاف ادراكاتها وكذا ما للشّهوة
والغضب اي من الالم واللّذة اذ لا يخفى انّ لذّتها تخالف لذّته وكذا المها الالمه ولانّ
للنّفس بحسب كلّ قوّة لها الما ولذّة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادّة ان يحصل لها الهيئة
الاستعلائيّة على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة ان يتشبّه بالمبادي بحسب الطّاقة
البشريّة حتّى يتجرّد عن المادّة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود وهو المراد من قوله
وكان للنّور الاسفهبد اعطاء قوّتي قهره ومحبّته حقّهما فانّ القهر للنّور على ما تحته
في سنخه اي في اصله وطبيعته وكذا المحبّة اي محبّة النّور لما فوقه في سنخه ايضا واذا كان
كذلك فينبغي ان يسلّط اي النّور الاسفهبد قهره اي قوّته الغضبيّة على الصّيصية
الظّلمانيّة اي على قواها الجسمانيّة بحيث يظهر قهره لها ومحبّته اي قوّته الشّوقيّة وعشقه
الى عالم النّور حتّى يكون قد اعطى القوّتين حقّهما ويكون ممّن كتب عليه السّعادة وان
كان كتب عليه الشّقاوة فيقع محبّته وعشقه على الغواسق اي البرزخيّة الظّلمانيّة
فيقهره الظّلمات اي البدنيّة والقوى الحسيّة والخياليّة ويبعد بذلك عن عالم النّور
مطمئنّا بعالم الغرور واعلم انّ الشّيخ قال في الشّفاء كانه ليس يتبرّء الانسان عن هذا

العالم

 العالم وعلائق الآن يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك يصده عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك كذلك اراد المص ان يشير الى الخلق الذي يبعده عن هذا العالم ويقربه مما هنالك فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام المص عليها نقول الخلق ملكة نفسانية يقتضي سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج الى تفكر وروية ولانه قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة باعتبارها تصير مبدأ لصدور افعال وآثار مختلفة عنها بمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة المسماة بالنفس الملكية وهي مبدأ الفكر والتميز وشوق النظر في حقائق الامور وثانيها القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ الغضب والتهور والاقدام على الاهوال وشوق التسلط والترفع ففضائل يكون بحسب اعتدال هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط بين طرفي الافراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال القوة المفكرة فيما لا يجب او فيما هو ازيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة هي توسط القوة العملية فيما يدبر به الحيوة وما لا بد به وهي المتوسطة بين البلاهة والجربزة غير الحكمة التي هي ارتسام الحقائق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل لصاحب الشرع عليه وآله السلام وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهوان يطاوع العاقلة وتقنع بما تعطيها حصلت فضيلة العفة التي هي الوسط

جزئها النظري وهو السعادة الحقيقية
ثم قال
فنقول ايضا
هذه السعادة الحقيقية
لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من
النفس ثم شرع الكلام في بيانه كما فعله
المصنف تعليقات

بين طرف الافراط المسمّى بالشره وهو ولوعها الى اللذات ازيد مما هو الواجب وبين
طرف التفريط المسمّى بالخمود وهو سكون حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات
الضرورية التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لا من جهة نقصان
الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان ينقاد للعاقلة ولا يخالفها
في هواها حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمّى بالتهور
وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلا وبين طرف التفريط المسمّى بالجبن
وهو الحذر مما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضائل الثلث اذا حصلت
وامتزجت حصلت من تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضائل ويسمّى بالعدالة
وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه المذمومة وبين الانظلام
وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والانقياد في اخذها منه بالمذلة
لا بالاستحقاق فاذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وانما يقع محبته الى عالم النور كما
ينبغي اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اي من نور الانوار والانوار القاهرة
والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها
والمعاد ونحوها اي من نحو المذكورات والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا
انتقش بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبداء الى المعاد تمثلا مع ملكة
حقيقية متمكنة في جوهره على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية لانها
معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان ولما كان تدبير الصيصية والعناية
بها ايضا ضروريا ليحفظ التركيب البدني مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال
ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله فاجود الاخلاق الاعتدال اي التوسط

باطن الانسان يوجد البهائم والسباع والشياطين
وله ايضا حاجة في طريق سلوكه وسفره الى
الله تعالى الا استمداد منها وان يقتدها
بالكلية على ما المصلحة السفر
فاخذ الزاد وفلابد
الى تسخيرها

تتمة حاشية على كل منها وذلك بالتوسط فيها دون الافراط والتفريط فان التوسط بين الاخذ اوبمنزلة الخلو عنها والتفريط في كل منها يؤدي الى الافراط في مقابله

فى الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الرأى بحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة وهى انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة ويقدم بحسب الرأى ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وقوله وفى صرف الفكر اى والاعتدال فى صرفه الى المهمات البدنية اى الى ما لابد له منها دون غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة وهى توسط القوة العملية فيما يدبر الحيوة والى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف وذلك لانها اذا لم يطلب ازيد من المهم لا يظلم اذا صرفت الفكر فى المهم لا يظلم واذا لم يظلم ولم ينظلم ثبت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المص على مكارم الاخلاق كما ذكرنا ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همته الاخرة واكثر فكره فى عالم النور لتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همته الاخرة واكثر فكره فى عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الاخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همها وفكرها واذا تحلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقائق اى حقائق الموجودات والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التى هى الاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينبوع النور والحيوة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة ويطهر من رجس البرازخ اى تخلى عن الادناس الطبيعية التى هى الرذائل كما تحلى بالفضائل فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية اى البدنية بالكلية وفى اكثر النسخ عن صيصيته وفى نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل وانعكست عليه شراقات لاينا هى من نور الانوار من غير واسطة و مع الواسطة

بحقائق الامور على ما هى التى زيادتها كانت مطلوبة لنبينا عليه وآله السلام فى قوله رب زدنى علما وبصيرة منه حسن العدل والتدبير وجودة الذهن ونقاء الرأى واصابة الظن والتفطن بدقائق الاعمال وخفايا آفات النفس

... تركيبها صورة اخرى بحسب الباطن غير الصورة الانسانية كالصورة البهيمية او السبعية او غيرها ظهرت وبرزت اليوم القيمة على الابصار وربما حصلت من تركيب الاخلاق الذميمة صورة فى الباطن لم يعهد مثلها فى الدنيا كما فى قوله يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير ولا يكفى تزكية النفس عن بعض تلك الاخلاق لتسلم عن العذاب وينجو عن سوء العاقبة حتى يتزكى عن جميعها ولو تزكت عن بعضها واهملت البعض دون القهر عليه يؤدى ذلك البعض الى غيره فيصير بقهورا

الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر ايضا كذا اى ينعكس عليه منها
اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبدية اى وينعكس ايضا
عليه من الانوار المدبرة الاسفهبدية الفاضلة الطاهرة غير المتناهية فى الازال
من كل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد من الا يتناهى فيلتذ لذة لا يتناهى
وكل لاحق اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس
المفارقة ويلتذ به السوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى
وهى اشراقات ودواير عقلية نورية وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطية
شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض يزيد فى رونقها اشراق جلال
نور الانوار ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس
فى رونق اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد لا
مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة المدرك
والادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى ثلث الظلمانيات اى الجسمانيات فان
القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار
افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا
المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اكمل اجل من المدرك للقوى لكونه الاجسام
وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان ادراك النور لكونه
نسبة بين شريفين اكمل اجل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما لان
ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشئ وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر
والزم بدوامه لعدم فساده واكثر لان مدركه قد لا يتناهى واخلص الى الكنه

قوله لا يقاس الى ثلث الظلمانيات
قد مر ان مرجع اللذة الى الادراك و
مرجع كل ادراك الى الوجود والظهور وان الاجسام
والجسمانيات وجودها مشوب بالعدم وظهورها ممزوج
بالخفاء فيكون ادراك الحواس مخلوطا بالعدم و...

لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح لانه لايدرك الشئ على خلاف
ماهو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة
بخلاف ادراك القوى الحسية فى الجميع لانها لاتدرك باطن الشئ ولايدوم لفسادها
بفساد البدن ولايدرك غير المتناهى ولا الشئ خالصا عن الزوائد بل مع شوب
كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس
الاكذلك ولا على ماهو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا او غيره من اغلاط
الحس التى عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس
يقين فقط بل العقل هو الحاكم فى مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة
اعظم كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفى موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان
على بعد او الموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كان لذة النظر
الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث ان الامر كذا فكما انه
لايقاس تلك الروحانيات الى تلك الجسمانيات لما بينها من التفاضلات كذلك
لايقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس
للجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما
بون بعيد لايمكن ان يقاس بينهما ولان ندرك ونحن فى عالم الغربة فكذلك لا يقاس
اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولايدرك العقلية فى هذا العالم واليه الاشارة بقوله
فلمثه اى لذة النور المجرد لايقاس الى لذ ها اى لذة الظلمانيات يعنى اللذة الجسمية
البهيمية ومنه يعلم ان الامر ليس على ماظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا
ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واكمل وافضل من لذات

البهائم

قوله فى الصفحة الآتية وكل لذة برزخية ايضا انما حصلت
بامر نورى اه قد سبق ان اللذيذ
بالحقيقة هو
للوجود وصورة الوجود
فى العقليات مجردة عن الملابس
والاغشية غير مشوبة بالاعدام والنقائص
وفى الماديات بخلاف ذلك وسبق ايضا ان
كل صورة مادية لكونها متجددة الكون دائرة غير مستقرة
[illegible]
الظاهر وقد يجتمع هذه النشأت فى شخص
واحد طالب او مطلوب فيلتذ
وجدوا وجدا من صحبة الاحداث
والنسوان والاهـ
الطرب
الرقص والغنا كحصة ضيقة و... من صحبة
الظرفاء والشعراء واهل الصناعات والعلوم
الجزئية ومن يجبر مجراهم كحصة نفسية خيالية
ومن صحبة الحكماء الكاملين واهل التقوى والزهادة
كحصة عقلية روحية تعليقات

البهائم بمآكلها ومشاربها ومطالبها ومآربها ولا يحاط لها اى بلذة النور فى هذا العالم لكوننا محجوبين عنها بسبب المواد وعلائقها كيف اى كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية وكل اى والحال ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا انما حصلت بامر نورى رش على البرازخ لما سبق منه ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية يفيضها رب النوع ويرشها على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح عن اللذات الحقة اى النورية الروحانية فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميت لخلوه عن النور المدبر وآثاره العرضية بل لا يشتهى الا برزخا وجالا فيه شوب نورى اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت فى غاية الجمال لخلوها عن النور ولا اتيان الممعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الاشراقات والنور كقبول الشاب ويتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته ولهذا كلما كان احر كان الذ وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك ولهذا الايلاج لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ ويتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى فوقع اى بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم النور محبته مع قهر على الذكر ومحبته مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق وكل اى من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى اى من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة وانما ذلك اى ارادة رفع الحجاب طلب للنور الاسفهبد للذات عالم النور الذى لا حجاب فيه فكان النور الاسفهبد الذى لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبد الذى للآخر بلا حجاب لما تبين ان الذ اللذات المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار

المجردة

موضوع فيها يتعلق بها فاكون فوق الا
العقلية
والا فهذا المعنى يشير
انه لا يتم الا
انه وقت لا يسعنى فيه ملك
مقرب ولا نبى مرسل وليس فى الفنا
كما زعمه المصنف وغيره من الحكماء كالشيخ الرئيس
ومن فى طبقته فناء عليا
...
الاضعف فى الوجود الاقوى يحكم كذا من يتصرف فى مرتبة وجود
الا ان ورقيا فى الاكوان الجوهرية تمكن لدن
وجوده الجمادى الى ان يبلغ مرتبة العقل
النظرى لم يحكم فى المطلب حيث
تحقق له فى كل استكمال
جوهرى
فناء وبقاء وخلع ولبس غير ما وجد فى المركبات

المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وبتفرق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في وحدانية بسيطة وكان النور الاسفهبذ لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها التجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا

اشارة الى ان الغذاء والسعي وهو غير علمه الله سيتبين كما قال في المطارحات ظن بعض الناس ان الاتصال

فارقت اي الابدان لكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من شدة اي اذا فارقت الابدان وهي على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها اي مع الانوار يتوهم انها هي اي يتوهم ان الانوار المدبرة هي الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهر لها اي للمدبرات قبل المفارقة وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك والحكام ازداد الانس واللذة في عللنا وكذا تعاشق الحيوانات اي يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد اللذة انما باد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اي في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب فما قولك في عالم المحبة التامة والقهر التام الخالص الذي اي عالم المحبة الذي كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن ان الانوار المجردة يصير بعد المفارقة شيئا واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا لانهما ان بقي كلاهما فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقي احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام اي في المجردات اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعني المجردات بالاتصال او الامتزاج شيئا واحدا

…و ان جاز ان يكون في مقام الحيوانية بحيث …
غير الاكل والجماع والحس والحركة …
… آثار العقل اصلا الا قوة بعيدة …
الشيء ليس وجوده بالامكان …

الوجود العقلي …
… من باب الاين … من باب
الحركات والانفعال … من مقولة
متى … ذات وضع الى
غير ذلك من مقولات
الاجناس
المختلفة واذا حصلت معقولات …

كالاجسام والالفاظ الواردة في كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها
على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا
وكذا الحلول لانه انما يمكن في الاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها
ولشدة القرب يتوهم الاتحاد والحلول ويحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله كما
نقل عن ابي يزيد والحسين بن منصور والمسيح بن مريم وامثالهم والمجردات اي النفوس
المفارقة عن الابدان لا تنعدم اي بعد المفارقة لدوامها بدوام عللها كما عرفت واذا
كانت موجودة وليست شيئا واحدا فهي متمايزة امتيازا عقليا لشعورها بذواتها
وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص وفي بعض النسخ وتخصيص يبتني على
تصرفات الصياصي والحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من
التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك
يختلف هيأتها فلا يشترك اثنان في الهيئات من جميع الوجوه بل يفترقان فيها
ويتميز احدهما عن الاخر بها بل اي المجردات الاسفهبدية لا تنعدم بل يبقى متمايزة
بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها الانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت
المرايا مظاهر للمثل اي الروحانية المعلقة لا في محل ضربا للمثل وكما كانت الابدان
قبل المفارقة مظاهر لها فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ولكن قهرها
مشوبا بالمحبة فيقع اي المدبرات في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك
لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد اي كقهر العالم الادنى على ما يشاهد من قهر
الاضداد بعضها بعضا وافسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك
لما عرفت ولانه لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التي هي كلها

في الصغريات بقية قوله قدس سره بحيث يصير مظاهر الانوار التامة لان الشخص للمعلول والتخصص يكون مظهر للطبيعة والعلة والتام من حيث للغني والهية وكل واحد منهما مظهر لمقابله من حيث الانية والوجود لان العلة تام وجود المعلول والتمام للشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه وكذا حكم الطبيعة العقلية للشيء بالقياس الى هويته الجسمانية

نفس الوجود والادراك واللذة تعالى موجده وتقدس مبدعه بل اى قهر العالم الاعلى غير مفسد بل قهره يكمل اللذة اى للانوار المجردة لكون قهرهم مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة اى باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل التشبهة بالقواهر اى في الطهارة ونحوها مقدسة بقدس الله تم اى مطهرة بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب

فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة وهي لا يخلو عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبدي اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا فيهما او كاملا في العملية دون العلمية او في العلمية دون العملية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال المقيمين في الهاوية وما ادراك ما هية ولا تم ذكر حكم القسم الاول في الفصل السابق حيث قال واذا تجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ يعني ذا تزين بالعلم والعمل عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات لا يتناهى الى اخره اشار الى الحكم الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين اى في العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمها ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين في العلم والعمل او في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين اى من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية

في الخبر انتهى قال الشارح القيصري الحق من حيث الوجود المضاف اى الموجودات هو عين الموجودات الخارجية والاعيان مرايا لوجود الحق وما يظهر في المرآة الا عين وجود المرئي وصور فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق والاعيان لها اعتباران اعتبار انها مرايا للوجود الحق

حيطته وكذا الكثرة ... التي هو مرتبة ... من جهة الكمال والتامية والوحدة لا من جهة الكثرة والغيرية والمغيرة

فان حصة النباتية او الحيوانية اللتين يوجدان في الانسان كحصة من القوة العاقلة لا ينفردان بها بل يستكملان ويتمان بالعاقلة لارتباطها بها من طريق المعلولية والارتباط الجمعي لشيء المقوم بما يقومه ويتممه لا كحصة النباتية والحيوانية اللتين يوجدان في غير عالم الجمعية الانسانية فانها يمكن ان

قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية اى الاجرام الفلكية
لكن يختلف مظاهرهم بحسب اختلاف هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف
كان مظهرها اصفى و اعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى ولهم اى وللمتوسطين والمتنزهين
يعنى لنفوسهم ايجاد المثل اى الروحانية المعلقة لا فى محل والقوة على ذلك اى
على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اى اللذيذة والصور اى المليحة والسماع الطيب
وغير ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها على ما يشتهى اى يستحضر
على الوجه الذى يشتهى وتلك الصور اتم مما عندنا اى من صور هذا العالم فان
مظاهر هذه اى هذه الصور التى عندنا وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم
الكون والفساد المشتركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى
وهى اى مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التى لا تتكون ولا تفسد
ويخلدون فيها اى فى تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله فساده
وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم انفساخ البرازخ العلوية واما
زمانا طويلا كما يقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل
فى العمل دون العلم مخلد فى بعض الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور
ولا الترقى الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل فى العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقى
من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها
استعداد التخلص اليه والثانى مذهب افلاطون الالهى وهو انهم لا يخلدون فى الاجرام
السماوية التى دون المحدد بل ينتقل من بعض الى بعض فان النفوس التى مظاهرها
الفلك الادنى الذى للقمر مكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول عنه بعض الهيئات

ثم يرتقي الى فلك عطارد يقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقي من فلك ادنى الى فلك اعلى
على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا
حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه
والا تخلد في المحدد وذهب بعضهم الى انه لا بد من الصعود الى الافلاك والخلاص منها
الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك
الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق بها ينتقل بفك علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل
النورية فيرتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال
ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول
الى عالم العقل يترقى في العالم الحسي والمثالي على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها
حتى تصل الى عالم العقل ثم يدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل
الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال
لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله تعالى
في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو
الكامل في العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح بحكمه لكونه قريبا من حكم الثاني والثالث
بل هو لو فسر الطويل وقال في التلويحات والنفوس العالمة الفاسقة يجذبها العلم الى العالم الاعلى
والفسق الى اسفل السافلين فيتعذب زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو
الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم
جثيا اي ملتزمين بالارض على الركبتين واصبحوا في ديارهم جاثمين اي منكبين
على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعني الميل الى الجسمانيات

والمحجة لهما سواء کان النقل ای التناسخ حقا او باطلا فان الحجج علی طرفی النقیض فیه ای فی النقل یعنی حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعیفة اذا تخلصوا عن الصیاصی ای عن ابدان الحیوانات ان کان النقل حقا وعن الابدان الانسانیة ان کان باطلا یکون لها ظلال من الصور المعلقة علی حسب اخلاقها ای ظلال مثالیة هی صور خیالیة روحانیة معلقة لا فی محل علی حسب هیأتها المناسبة لها اذ لیس لهما ما للکاملین لیتخلصوا عن الصیاصی الی عالم النور ولا ما للمتوسطین لیصیر الافلاک مظاهر نفوسهم وما فیهم من الهیئات الردیة تلجئهم الی التعلق فیتعلقون بالصور المثالیة اللائقة بها

والصور المعلقة لیست مثل افلاطن فان مثل افلاطن نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة وهذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة منها ظلمانیة یتعذب بها الاشقیا وهی صور شنیعة مکروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنیرة علی ما قال ومستنیرة للسعداء یتنعمون بها وهی صور حسنة بهیة علی ما یلتذون به ای علی الوجه الذی یلتذون به من انهم غلمان بیض مرد کامثال اللؤلؤ المکنون وحور عین مما یشتهون وللاشقیاء سود زرق تنزعج منها النفوس کالعفاریت والشیاطین ثم کیف یکون الصور المعلقة المثل الافلاطونیة مع ان افلاطن وسقراط وفیثاغورس وانباذقلس وغیرهم من الاقدمین کما یقولون بالمثل النوریة العقلیة الافلاطونیة کذلک یقولون بالمثل الخیالیة المعلقة لا فی محل المستنیرة والمظلمة ویذهبون الی انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فی الفکر والتخیل النفسی بمعنی انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فی الاعیان لا فی محل والی ان العالم عالمان عالم المعنی المنقسم الی عالم الربوبیة والی عالم العقول وعالم الصور المنقسم الی الصور الجسمیة وهی عالم الافلاک والعناصر والی الصور الشبحیة

وهو عالم المثال المعلّق ولما كان الصياصى المعلّقة ليست فى مرايا وغيرها اى من القوى
الخيالية والاشياء الصقيلة كالماء والهواء ونحوها وليس لها محلّ اى من هذا العالم والا
لوجب ادراكها بالحواس الظّاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهى جواهر روحانية قائمة
بذواتها اى لعالم المثالى اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان
كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اى من عالم الحسّ يظهر به لصقالة
تحصل فى الهواء وصفاء وكذلك فى الماء واجزاء الارض وربما ينتقل فى مظاهرها
اى من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فيظهر فى الهواء مرّة وفى الماء اخرى وكذا فى
غيره من المظاهر ومنها اى ومن هذه الصور المثالية المنتقلة فى المظاهر يحصل ضرب
من الجن وهو عند المتكلّمين عبارة عن حيوان هوائىّ ناطق مشفّ الجرم من شانه ان
يتشكّل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف ونوع من الجن وكذا القول فيراها كثير
من الناس فى مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر فى بعض البلاد والاراضى اكثر لمناسبة
لهم فيها على ما تحقّق عند المص بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله
وقد شهد اى عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شيروان
وقوم لا يعدّون من اهل مدينة تسمّى ميانج وهى من مدن اذربايجان انهم شاهدوا
هذه الصور اى المثالية الجنية والشيطانية كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم
دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس ذلك مرّة او مرتين بل فى كل
وقت يظهرون ولا يتصل اليهم ايدى الناس وقد جرّب من امور اخرى اى من الرياضات
والمجاهدات صياصى اى وجود صياصى هى اشباح مثالية مدرعة غير ملموسة
ليس بظاهرها الحسّ المشترك وانّما اكّد بهذا لئلا يظنّ انّه ممّا ادركه بالحسّ المشترك

من الاشياء ولا يفتقر الى شىء خارج عنه من مملكته و
سلطانه فلا يفوته شىء وممّا ورد فى الخبر فى صفة
اهل الجنة ان الملك يأتى اليهم بعد ان يستأذن
فى الدخول عليهم فاذا دخل ناولهم كتابا
من عند الله بعد ان يسلّم
عليهم من الله فاذا
فى الكتاب
لكلّ انسان يخاطب من الحىّ القيوم الى الحىّ القيوم
الذى لا يموت امّا بعد فانّى اقول للشىء كن فيكون
فقد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون فقال
فلا يقول احد من اهل الجنة لشىء كن الا ويكون ومن لطائف
ما وجدناه من كلمات اهل الحقّ فى هذا المقام ما قاله
الشيخ الاعظم فى الفصوص بالوهم يخلق كلّ انسان فى
الآخرة قائمة التكوين فانهم يقولون فى الجنان للشىء الذى يريدونه كن فيكون فلا يتمنون امرا الا ويكون بين ايديهم وكذلك

تتمه در صفحه (٥١٣)

مع تقدير الصورية في القوى الباصرة وتكثر بانشعابه تحضره عنده في الحال ويكون مشهوده بسببه وتخيله بسبب الصفاء أي الخطابه

لكن تقريبه اذ نظرائه لم يتيسر لهم من جهة البرهان الحكمي اثبات المعاد الجسماني وتحقيق الصور الموعودة الاخروية الا متعلقات

تصداق حصر بيانها كلها وانتهاء ان هوية البدن وتشخصه بالنفس وان تبدلت اجزاؤه كما في مدة العمر وكذا لو تبدل البدن ببدن

الاحتياج الى الالة الجسمانية والمادة الجسمانية في الابصار وعدم الاحتياج اليها في التجرد واما عند خروج النفس من هذا العالم

الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا فارقت الروح الجسد انحلت الاجزاء

قوله قدس سره ركابه دون جهالبقاء تنافيهم مع البرازخ اه

على الشيخ
مفرد نفوس السعداء
المتوسطين في نعيمها ان
متعلقة بجرم من الاجرام الفلكية غير
فاسدة وفيه بوجهين وجوه الاول ان
تعلق النفس بعد المفارقة بجرم سماوي باطل كما
بيناه في كتاب المبدأ والمعاد واشرنا اليه فيما سبق

فلا مبني لمذا لبداية في عالم الآخرة ووردها بدوام
هذا العالم المنغمر في الدار الباطل متعلقات اه

حاشية متعلقة بصفحة (٥١١) قوله قدس سره
والصور المتعلقة ليست منشأ الانطباع
واعلم ان الصور الاخروية
باقية بالمدارك
والمشاعر
هي اكبر حجة الله على خلقه واول شاهد على وجود العوالم الثلثة

منه هو الذی قد حارت العقول فیه و عجزت عن ادراکه الی

ان یبلغ

514

عجزها ان یقول

هو لیس ماهیة او لا ذات

المعقول لا یلحقه بالعدم المحض

فما ادرکنا البصر شیئا و لا بالوجود المحض

و قد علمت انه لیس بلا شیئ و لا بالامکان البحت

و الی شیئ هذه الحقیقة یصیر الانسان فی نومه و بعد

ان الارواح المدبرة للصورة کانت موجودة فی

حضرة الاجمال غیر مفصلة لاعیانها مفصلة عند

الله فی علمه فکانت فی حضرة الاجمال کالحروف

الموجودة فی المداد فلم تتمیز لانفسها

و هی متمیزة عند الله مفصلة

فاذا کتب القلم فی

اللوح المحفوظ

الحروف و الکلمات مفصلة بعد ما کانت مجملة

و الاشباح طاین و لا یحصی عدد الطبقات و ما فیها الا الله و بعض منه و صدر الطبقة اعلی و جدار الطف مرائی و احسن منظرا و اشد صفاء و روحانیة و اعظم تمة در صفحه (515) بخط ایست

لا بالحس

لا بالحسّ الظاهر اذ لو كان كذلك لما اتّسعت بجميع البدن وليس كذلك بل يكاد

يندرج بجميع البدن ويقاوم البدن ويصارع النّاس ولي في نفسي تجارب صحيحة

اي لكونها باصيتي وعلى الاعتبارات العلميّة الصّادقة مبتنية تدلّ على انّ العوالم اربعة

الاوّل انوار قاهرة وهو عالم الانوار المجرّدة العقليّة التي لا تعلّق لها بالاجسام اصلا

وهم عساكر الحضرة الالهيّة والملائكة المقرّبون وعباده المخلصون وانوار مدبّرة

هو الثّاني وهو عالم الانوار المدبّرة الاسفهبديّة الفلكيّة والانسانيّة وبرزخيان

هو الثّالث وهو عالم الحسّ واحدهما برزخيّة الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيهما

العناصر بما فيها من المركّبات وفي بعض النّسخ وبرزخيات والاوّل اصحّ وان كان لهذا

وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات

والمعنى انّ ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها اي في

الظّلمانيّة العذاب للاشقياء وفي المستنيرة النّعيم واللّذة للسّعداء على ما قال المستنيرة

للسّعداء على ما يلتذّون به ولهذا لم يكرّره وهو رابع العوالم وهو عالم المثال الخيال

وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحسّ في البرزخين بجميع ما فيهما

من الكواكب والمركّبات من المعادن والنّبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشياء

سيجيء الاشارة اليها ان شاء الله العزيز امّا العناصر ومركّبات عالم المثال فلا نفوس

لها ولكن لها ارباب انواع من العقول وامّا حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة

كانسان عالم المثال واكثر هذه النّفوس هي التي انقطعت تعلّقاتها عن ابدان الحيوانات

ان كان النّقل حقّا او عن الابدان الانسانيّة ان كان باطلا ثمّ تعلّقت بابدان حيوانات

ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت من موضوعة بالابدان البشريّة

في الصحيفة ٥١٢ قوله د

قد شهد جمع لا يحصى

عددهم من اهل ربذاه قال

في الباب الحادي والخمسين من الفتوحات

اعلم انّ الجانّ من اصل العالم الطبيعي بحيث

جليسهم يا بجبرده من حوادث الاكوان ربما يجري في

العالم انما يحصلهم من استراق السمع من الملا الاعلى

التى فى اعلى طبقات الانسان ثمّ ان كانت متوسطة فى الفضيلة ويجوز ان يكون بعض
هذه النفوس الناطقة من غير العقل المختصر فاضة بعالم المثال ومن هذه النفوس
اى التى لا اهل هذا العالم ثمّ فارقت وتعلّقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلّقة
وهى الابدان التى تعلّقت بها النفوس المفارقة والمعنى انّ منها يحصل الجنّ والشياطين
ونحوهما من الغيلان وما يعدّ من ذلك القبيل بان يكون لها مظاهر من هذا العالم
كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعدادتها بالحركات الفلكية فاذن
النفوس الظاهرة بالصور المثالية فى تلك المظاهر هى الجنّ والشياطين وفيها اى
وفى الصور المعلّقة يعنى فى عالم المثال السعادات الوهمية اى التى للمتوسطين ومن يجرى
مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون وانما سمّاها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة
على ما لا يخفى وقد يحصل هذه المثل المعلّقة الحاصلة جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات
فانّها تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيوانى ثمّ تبطل بزوال المقابلة والتخيّل او بفساد
المرايا والخيال وحكم الصور المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيل فى انها حادثة بفيض
الانوار المجرّدة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه ضعفه وحاله وخلقه وهى مظاهر للنفوس
النائمة وقد تخلقها اى وقد توجد المثل المعلّقة الانوار المدبّرة الفلكية ليصير اى تلك
المثل المخلوقة مظاهر لها اى للانوار المدبّرة الفلكية عند المصطفين اى عند الاخيار
وفى بعض النسخ عند المستبصرين اى من اصحاب الاعتبار والافكار اى ليظهروا فيها عندهم
فيرونهم فيها وما يخلقها المدبّرات يكون نورية وتصحبها اريحية اى سعة خلق طيب فانّ
الاريحى هو الواسع الخلق الطيب روحانية اى سعة خلق روحانية لا جسمانية وفى بعض
النسخ وقد يخلعها اى وقد يخلع هذه المثل المعلّقة عن مظاهرها اعنى عن المرايا والتخيلات

بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية لتصير اى تلك المثل المعلقة المخلقة مظاهر لها اى للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم كما قلنا وما يخلعها المدبرات اى عن مظاهرها الى اخره والظاهر انه تصحيف لان ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها ويستحفظها الابد على ما كانت فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها اريحية روحانية بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف ولما شوهدت هذه للمثل وما نسب اى مشاهدتها الى الحس المشترك انما يصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على ان المقابلة اى مقابلة المشاهد ليست بشرط للمشاهدة مطلقا والا لتوقف عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقف عليها اى على المقابلة الابصار لان فيها اى في المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذى هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباتها اثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مارب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهر منه العجائب وبه اى بعالم الاشباح المجردة يتحقق بعث الاجساد على ما ورد

كالادخنة وغيرها يلزم التناسخ وهو مستحيل كما ذكرنا و على تقدير ان يكون ما ذكره حقا يلزم ايضا

وجود الجن والشياطين في تلك

فتحترق ويهلك او تنزجر من الارتقاء الى الافق الاعلى فانها امور ليست بخارجة عن الامكان وقد اخبرت بها الشريعة الحقة ويوجد فيهم الاخيار واهل الاسلام ايضا كما يدل عليه سورة الجن ثم لا ننكر ان يكون طائفة منهم الملائكة والشياطين من اعمال بني ادم ودعائهم وقد مرت الاشارة الى ان في قوى الانسان شيء كالملك وهو العقل وشيء كالشيطان وهو الوهم وشيء كالسبع وهو الغضب وشيء كالبهيمة وهي الشهوة فاذا خرج شيء من هذه القوى التي في الانسان من القوة الى الفعل ومن الضعف الى الكمال فهو اما ملك بالفعل واما شيطان بالفعل او بهيمة او سبع بالفعل واذا كان

فى الشرايع الالهية والاشباح الربانية اى وبه يتحقق ايضا الاشباح الربانية يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة والهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التى يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عم البارى تعم لما ظهر فى الطور وغيره كما هو مذكور فى التورية وكما ادرك النبى صلعم والصحابة رض جبرئيل لما ظهر فى صورة دحية الكلبى رض ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى نسخة واشباح الربانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم يتحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اى وبه يتحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اى السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرتقى المتقدسين من المتالهين اى من الكاملين فى الحكمتين النظرية والعملية المتهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة

الدنيا والنفس من البرزخ والروح اى العقل عن الاخرى
وجعل الوسائط
الحاكمة ان ذلك لتنوعات
الانسان فى عوالم ثلثة ملك الموت
ونفخة ... بنفخة الصعق للارواح فان
كان الانسان فى هذه الدار كان الحكم فيها ظاهرا
لطبيعة الجسم وهو المشهور المباشر للافعال و

خلود فيها مندرق بدوام السموات والارض
بالتبديل الاخروى فى قوله يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات وبرزوا
لله الواحد القهار
مدة الخلود فيها
كذلك لما فى نشأة البرزخ ... الحيوان ...
... بين العالمين فيه اثر من كل منهما كما ان
النفس بين العالمين عالم الجسم وعالم الروح فاذا
اراد الله نقل الانفس منه دار البرزخ الى دار الحقيقة
حين كمل اليوم الدنيوى الادمى وهو سبعة ايام من
ايام الرب لقوله وان يوما عند ربك كالف سنة
مما تعدون ... فى يوم الله يوم ذى المعارج ...

اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرّد عنها تفارقها و
ويمكن تجرّد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى وقد
وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فيكونا على مرتبة
واكثر منقبة منها واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواسّ وذواتها خفية
عنها ظاهرة للعقول وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة اذا
فارقت الاجساد مهذّبة مستبصرة وصارت فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة
فتسمّى بالارواح الطيبة والخيرة وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها
غير مهذّبة ولا مستبصرة ولم ترتق الى ملكوت السموات بل تعلّقت بالعالم المثالى
متردّدة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها احيانا يسمّى بالارواح
الخبيثة والشريرة وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى العالم

فصل

فى بيان ان الشر فى هذا العالم والشقاوة فى الاخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما
داخلان فى قدر الله الذى هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضىّ به
لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من
اللوازم التى ليست بجعل جاعل وقرّره بقوله الشقاوة والشر انما لزما فى عالم الظلمات
اى فى العالم الحسّى والمثالى المظلمين من الحركات اى من حركات العالمين والظلمة والحركة لزمتا
اى فى عالم الظلمات من جهة الفقر فى الانوار القاهرة اى العقول والمدبّرة اى النفوس والشر
لزم بالوسائط للزوم بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر فى القواهر
والمدبّرات ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر
اى بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بالعرض الفقر اللازم منه الظلمة

نعم ما يشبه لا في ذاته ولا في نعت من نعوته لانه غير متناهي الشدة الوجودية التي لا يخرج بها مرتبة من الوجود بل كل وجود وكل كمال وجود يوجد له او يحصل منه والوجود الممكن على ضربين منها ما لا يتصور فيه نقصان او عدم في وجود نوعه او شخصه بحيث له كل من الخيرات التي تجوز ويمكن بالامكان العام ان يكون عليها بالفعل لا بالقوة كالعقول الفعالة والاجرام العالية والابداعيات ومنها ما لا يتصور فيه ذلك كالكائنات وما يتعلق بها فالقسم الاول بريء من الشر وان كان وجودات تلك الامور يصحبها مراتب

والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لان كون الشيء معلولا يلزم لماهيته كونه محتاجا الى الغير وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما قد عرفت فالشر لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولا يستقيم ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريئا عن الشر كان احسن واحرى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اي بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجب لوجدة من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي رض في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا اما لنفسه واما لغيره وليس فليس والاصبع الزائدة انما يؤخذ شرا لانها

لزم من جهة نقصانه فاعله عن درجة الوجوب الذاتي ٥٢٢

نعم ان منبع الشر قوة المادة ومنبع القوة هيهنا الامكان في المفارقات على ان نفس الامكان والقوة المطلقين ليستا شرا الا باصطلاح آخر كما اومانا اليه في تعليقات الصفحة السابقة قوله ش ونور الانوار سيجيء عليه

يريد ان يبين اثبات اشرنا اليه سابقا ان الخير مقتضى الذات ...

نبطل هيئة مستحسنة عن اليد فكذا غيرها وكان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل اخر كما ظن ملاحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد ذكرت ان لا واجب في الوجود الا واحد والقسمة يقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا اولا ما يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب لا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما بحسب مصادمات اسباب حرق او غرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لِمَ لم يخلق هذا القسم بريئا عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لِمَ ما جعل غير نفسه ولِمَ جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في حكمته اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد لان الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه الاشارة بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم بجلالته وحقارة

تعلقها بالحركة التي يحتذ البدن الدائم وهي الدورية وهي الفلكية
وهي صادرة من
الاول فيجب ان يكون
ارادتنا متعلقة بواجب الوجود
بذاته وسببها هو فان قيل فهل لنا قدرة
على افعالنا ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل والقبائل
والاقوال وانها بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على

والاقسام الباقية غير موجودة اما الثاني فممتنع واما
الباقيان فلان فاتها للخيرية والرحمة الثاريين عليهم
الخير الاول الاكمل وبالجملة فالذي الجأ الشنوية
الى اثبات مبدء آخر شرير انه
كان القسم الثالث
فهو كما مر
او ادخير لانه ترك الشر الكثير وان كان من جهة الام
الثلثة الاخر فهي غير موجودة اصلا والاول مسلك
افلاطن الالهي في دفع شبهة الثنوية وهذا مسلك
ارسطاطاليس في دفع شبهتهم وقد تفاخر بتلفيقه

وحقارة هذا لو كان عالم الكون والفساد كله شراً لكان شيئاً قليلاً بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الّا في حق الحيوانات وهى اقل مما في الارض وما لا يسلم منها فانه فى اكثر الاحوال يسلم وانما يستضر فى بعض الاحوال وفى بعض الصفات لا فى الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الّا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم ان الخير غالب وان الشر نادر غير مقصود بالذات وان كان مقدراً بل بالعرض وقول من قال لم قلتم ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضادة كالانهم من الجهل والغضب والشهوة سلّمنا لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فبانه كان حال الابدان على اقسام بالغ فى الكمال من الحسن والصحة ومتوسط وهو اكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس فى الاخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ فى العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هى الغالبة واما الثانى فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج بل هى حاملة عذابها معها فساقتها الاتفاقات القدرية الى اقتراف شهوات وارتكاب جهالات فارقت متلطخة ورُدّ اليها اعمالها فتاذت بما معها كالمتالم لنهمة سابقة اليه والكل بالقدر الذى هو تفصيل القضاء الاول الوحدانى كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد ينفصل الى موته فى يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع فى هذه الشبهة المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية فى خلق العالم باسره

قوله قدس سره لما كانت قوة الجواهر غير متناهية فى العقل فقد سبق ان العقل هو الاشياء كلها فلو لم يكن غير متناهى القوة فى الفعل لم يكن هو الاشياء كلها بل بعضها شئ دون شئ فلم يكن بسيط الحقيقة الّا ان هذه الاشياء الصادرة عنه شيئاً بعد شئ لكونها ناقصة زمانية مكانية فيه بنوع اعلى واشرف كما ذكره المعلم الاول فى اثولوجيا من قوله ان فى العقل جميع العقول وجميع الاشياء التى تحته والحيوان

غير النهاية وزمانا متصلا الى نهاية وقوة قابلة للحركة كذلك حتى يخرج افراد تلك البدائع بالتكوين من القوة الى الفعل شيئا بعد شئ فى موادها الخارجية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها كيف ولو لم يكن كذلك لكان المنجول عنها فى كتم العدم من هذه الصور اكثر عدداً من المعطى

ويعيبون افعاله تعالی علی افعالنا ويجعلون له فی افعاله اغراضا كالنا كاكثر المتكلمين تعالی الله

عنه علوا كبيرا **قاعدة** فی بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن

العلويات لما كانت قوة القواهر ای العقول غير متناهية فی الفعل لقبولها الفيض

علی الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك ای قوة قبول الآثار العقلية

الی غير النهاية والمعدات ای للمواد الجسمانية لقبول الآثار العقلية الی غير النهاية من الحركات

ای الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات التی هی فيض الصور

المعدنية والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة ای الاسفهبدية الانسانية

الی غير نهاية قرنا بعد قرن لامتناع حصول النفوس الناطقة الانسانية دفعة

اذ المواد والابدان متناهية وهی غير متناهية وانما خص فيضها بالذكر لانها اذ جميع

ما حصل منها فی هذا العالم والكامل من المدبرات ای الاسفهبدية الانسانية

بعد المفارقة ای البدنية يلحق بالقواهر ای بالعقول وفی بعض النسخ بالسابقين

المقربين

والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين ای عدد العقول

من الانوار ای من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الی غير النهاية

فصل فی بيان سبب الانذارات والاطلاع علی المغيبات وفی ان نقوش

الكائنات ازلا وابدا محفوظة فی البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة

التی فی عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو

ضروری لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر

فی الباطن او غير ضروری له اما فی اصل فطرته كالكثير من الآلة التی يستعملها النفس

فی تدبير البدن ضعيفة فی اصل الفطرة فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها

بالمشخصات مع اتحادها فی الحقيقة النوعية وتشابهها فی المرتبة فذلك باطل بالضرورة لان الا ختلاف بالعوارض بعد الاتفاق فی النوع لا يوجد الا فی عالم المواد والحركات والحق ان النفس اذا فارقت عن الشواغل الحسية والخيالية ووصلت الی المقام العقلی يصير متحدة به صائرة اياه وبالجملة عالم العقل غير قابل للزيادة فضلا عن زيادة غير متناهية تعليقات

تمه نما سنه في الاكثر وسنه ما يحتاج الى التعلم والمحتاج الى التعلم قد ما يؤثر فيه التعليم وان طال طلبه وكثر تعبه وقد يتعلم عن قرب وكم من شخص يستنبط الشئ من نفسه من غير تعليم

عن جسم لطيف شبيه بالجرم

قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى اولا في اصل فطرته ولكن لا باكتساب كما للممرورين والمصروعين لقلة شواغلهم لانصراف هممهم عن المحسوسات وفسادا لانهم بغلبة الاخلاط عليها وكلال متخيلتهم لحركاتها المضطربة او باكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة الناطقة لتلقى الامر الغيبي لضعف العائق فقد تتخلص اي في بعض الاحيان عن شغل التخيل لضعفه ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي خفية مما هو كائن او كان او سيكون ويشهد بذلك اي باطلاع النور المدبر الانساني على الغيب في النوم المنامات الصادقة اي الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع اما عينها او تفسيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر نفسه اذ ليس احد من الناس الا وقد جرت ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر والحالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة الا ما الى زوال سبيل ولا ارتفاع امكان كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء والمتالهين ولان المقتضى لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد شخص من المقتضى تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف في العائق على التفصيل المذكور فيه

السماوي
مركب للقوى النفسانية
والحيوانية وبها ينتصر القوى
... والحركة الى آلاتها وذلك اذا
... في مجاريها من الاعصاب المؤدية
للحس بطل الحس وحصل الفزع والسكتة وكذلك

ارتفاع الحجاب بينهما وكلما يكون في احدى المرآتين ينطبع
في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة
جزئية وحفظها الحافظة ولم يتصرف فيه
القوة المتخيلة الحاكية للاشياء
بمثلها فيصدق هذه
الرؤيا ولا
يحتاج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك
النفس للصورة ضعيفا صارت المتخيلة بطبعها
الى تبديل ما اراته النفس بمثال اما بما يناسبه او يضاده
وهذه الرؤيا يحتاج الى التعبير وربما لم يكن انتقالات
الخيال مضبوطة بنوع مخصوص انشعب وجوه التعبير
وصار مختلفا بالاشخاص والاحوال والصناعات

اوالقوّة في المقتضى وهي امّا قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوّة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبيّ منه في حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوّة التي تسع للجانبين اوقوّة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانّما يطّلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبد الفلكية سوى شواغل الحسّ الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الاسفهبدية الانسانية ما في الاسفهبدية الفلكية من صور الكائنات لاسيّما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها في النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وامّا انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله فانّ النور المجرّد اي عن المادّة كالنور الاسفهبدي الانساني اذا لم يكن متحجّبا وجرميّا فلا يتصوّر ان يكون بينه وبين الانوار المدبّرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ اذ غيرها من الحجب من خواصّ الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانهما من لوازم المادّة والنور الاسفهبد اي الانساني حجابه شواغل الحواسّ الظاهرة فهو الحواس الباطنة فاذا تخلص اي النور الاسفهبدية لقوّته اولضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحسّ الباطن تخلّصت النفس اي الانسانية الى الانوار اي الى الاتصال بالانوار الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطّلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات فانّ جميع الكائنات منقوشة في البرازخ العلوية اي في نفوسها فانّ هذه الانوار اي المدبّرة الفلكية عالمة بجزئيّاتها اي بجزئيات الكائنات وفي بعض النسخ عالمة بحركاتها اي بحركات نفوسها

النفس يتحدث به ويجري على لسانه فكانه ايضا غافل عما يخبر به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهنة وهذا نوع نقصان والقسم الاول نوع كمال وامّا سبب رؤية الانسان في اليقظة امورا لا وجود لها في الخارج فهو ان النفس قد يدرك ادراكا من الغيب قويا فيبقى عين ما ادركه في الحفظ وقد يقبله قبولا ضعيفا يستولي عليه المتخيلة فتشبحه الحسّ المشترك وانطبعت الصورة في الحسّ المشترك بسراية اليه من الصورة والابصار هو وقوع صورة في الحسّ المشترك فانّ الصورة الموجودة في الخارج ليست محسوسة عندنا بل المحسوس بالحقيقة ذلك المرتسم في الحسّ المشترك ولا فرق بين ان يقع فيه من الخارج او يجذب اليه من الداخل فانه كيفما كان يكون حصوله ابصارا وان كانت الاجفان مغمضة وكان صاحبه في ظلمة ومن هذا القبيل ما يرى المريض من صور لا وجود له وكذا الخائف اذا اشتدّ خوفه وضعف نفسه تنتقش في حسّه المشترك صورة المخوف ولهذا رأى الجبان اي الخائف صورا هائلة والغول الذي يرى في الصحارى ويسمع كلامه هذا سببه وقد يشتدّ شهوة العليل فيشاهد ما يريد انه يده ياكله ويرى صورا لا وجود لها هذه طريقة المشائين وهذا كله غير ما يرى من الصور الموجودة في عالم آخر كما عرفت من احوال المعاد الجسماني تعليقات

الجزئية ولوازم حركاتها اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على حسب مثل غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على عالم الجزئيات وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا يحجب قواها التى يحصلها والا ما تباعدت عنها وثانيا فليس الا من امر علوى لبس مما لا يتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم النفسانى من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا وقوانين احصيت فى العالم العقلى ثم اذا كانت منقشة بها النفس الفلكية ويتخيل الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا وليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التى يدركها النفس فى النوم او اليقظة او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم اولا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سرها ولا حكم لها او يثبت فان ثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلى بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب وان ادركت الملك حاكته بحر او جبل احتيج ح الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية الجزئية

الى

الى المعانى النفسانية الكلية وان لم تكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد
فى اضغاث الاحلام الحاصلة من مداعبة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على
وجهها ولم يتصرف المتخيلة الحاكية للاشياء بتمثلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا
من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت
المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما تبدلت ذلك المثال باخر وهكذا
الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر
الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه النفس عن المبادى عند النوم
واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب
المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادى المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث
تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى التأويل
ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التى هى اضغاث احلام ان امعن
المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة
بما يدهش النفس ويحير الخيال كما سبق وفى الاكثر انما يكون ذلك فى ضعفاء العقول
ومن هو فى اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو ذو وان لم يكن الصور التى ادركها النفس
للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى
يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلثة الاول
ان ما يدركه الانسان فى حالة اليقظة من المحسوسات تبقى صورته فى الخيال فعند النوم
ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه

ان تصرفت فيه والثانى ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم
الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت
افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان
غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج
والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة
وحصول هذه وامثالها فى المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التى
فى موضع ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى
انها يكون سبب الحدوث اذا خلقت الاشياء موجودة وجودا فايضا بامثاله على
غيره والمتخيلة منطبعة فى الجسم المكيف بتلك الكيفية فيتاثر بتاثر ايليق بطبعها
وهى ليست بجسم حتى يقبل تلك الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما فى
طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة فى حالة اليقظة فربما سميت امورا
شيطانية كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية
وكونها كذلك لا ينافى وجودها الخارجى على ما سبق بيانه لان الخيال مظهرها
وان لم يكن منطبعة فيه كما فى المرآة يظهر صورها من غير ان يكون منطبعة فيها
ولو انطبعت للزم انطباع العظيم فى الصغير ولما كان يختلف رؤية الشئ فيها
بتبدل موضع الرائى منها مع كون المرآة والشئ بحالهما فقد تخلص من هذا البحث
ان نقوش الكائنات التى اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها فى الذكر اصلا فلا

فاذا بقى اثرها فى الذكر كما شاهد فى الالواح العالية صريحا فلا يحتاج الى تاويل
اى ان كان وحيا قد ادرك فى اليقظة و تعبير اى ولا الى تعبير ان كان رؤيا ادركت

في النوم وان لم يبق اثرها في الذكر كما شاهده بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنه
اي عما ادركته النفس الى اشياء اخرى اي من الشبه والضد واللازم والمناسب
وفي نسخة الى اشياء اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه اخر فذلك سواء
كان رؤيا او وحيا يحتاج الى تعبير ما واستنباط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت اليه
ولان الانتقال التخيلي لا يحتاج الى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني
او الوهمي وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين
او عادتين فضلا عن اختلاف شخصين فصاعدا فلهذا ما يختلف التعبير بحسب
الاديان والبلدان والصناعات والعادات اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة
ما لا يقتضيه الاخر وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر في
الاخبار عن الغيب على وجه التقسيم المردد بين النفي والاثبات لكون ذلك اضبط في الذهن
واعلق في القلب واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية
مصورة اي فيها على ما سبق تقريره وستشير اليه الاشارة ايضا وهي اي تلك
النقوش بل الكائنات التي هي اثارها واجبة التكرار اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم
يعاد فان ذلك ممتنع كما سيبرهن عليه بل بمعنى عود شبهه واعتبر بالفصول الاربعة
وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة الماضية
فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع جلها في كل مبلغ من الالاف الجمة مضبوطة
سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهي عند
بعضهم ستة وثلثون الفا او اربعمائة وخمسة وعشرون الف سنة وفيه نظر الى شبيه اوائلها
من غير ان ينضبط عندها ان هذه الضوابط لم يتكرر مقتضاها في العالم فان تكررها

واستنباطها

قوله واعلم ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة [illegible] ان المنتقش [illegible] صادرة عن نفوس الاجرام العلوية [illegible] ولتنسب الى اسبابها [illegible] على ما في الكل [illegible]
حركاتها قال في المطارحات واذا
جربت صحة
ادراكات
انذارات في
اما التي لكل نفس
بيقظة او نوم واما الكافة بمنامات
يرونها او يعهدونها من غيرهم وانذارات
كذا الكيت لزمهم الاعتراف بان في الوجود
مطلقا على الجزئيات الماضية والمستقبلة
الذي يعيد لنفوسنا الادراك بالمغيبات في النوم او
في اليقظة [illegible] الادراكات
يمكن ان يعيد نفوسنا بالمغيبات [illegible] الادراك لو فرضنا [illegible]
لو عليها اطلاع [illegible] فانه يشبه [illegible] فلينقص [illegible] عليها اطلاع [illegible]
عن فكره فان الانسان [illegible] في حال اليقظة [illegible] انقطاع [illegible]
الفلكية بلوازم حركات [illegible] العالم تعليقات [illegible]
حوادث مترتبة زمانية غير متناهية في الماضي والمستقبل
ارادات متحققة ان تلك العلوم المتعلقة بالكائنات
الغير المتناهية العدد يجب ان يكون غير متناهية
العدد واجبة التكرار يجب
مقتضاها اي تكرار
ما هو صور
لها من الكائنات الفاسدات تعليقات

واستينا فيها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه حكى في المطارحات ان المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التى اوردها عليه لم يشكر الله سعيه وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود شئ يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان لمدرك الشئ معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها لا بد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتأخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شئ آخر متقدم فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش به المنتقش فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة المترتبة فيتناقض ما برهن عليه وهو محال والوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية لا يخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يأت وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه يلزم

الشهود
الالهي لكن
يجوز ان يكون الاشياء
الكثيرة الغير المتناهية موجودة في
التمثل المنتسب الذي للنفوس الفلكية تصور
متعددة متناهية العدد متناهية الاصول غير متناهية
النسب والاعتبارات الا ترى ان شيئا واحدا

وجدت هذه الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود
النسب التي بينها الى وقت فانه لا يصح ان
يوجد شئ ولا يوجد لوازمه وهذه
النسب التي بين الجواهر و
الاعراض لوازم
لها فاذا كانت
الجواهر والاعراض بالقوة كانت اللوازم بالقوة
واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات
موجودة بالفعل واذا كانت الجواهر والاعراض
صادرة عنه فائضة عنه فيضا ما عقليا فالنسب
التي بينها ايضا موجودة وكما ان وجود الجواهر والاعراض
معقوليتها كذلك وجود المناسبات معقوليتها انتهى

منه ان لایکون من الکائنات فی المستقبل ما لیس فی ذلك وقت وقع فیه الکل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه علی خلاف الفرض من کونها غیر متناهیة والیه الاشارة بقوله ثم ان کان فیها نقوش غیر متناهیة لحوادث فی المستقبل مترتبة فان کان کل واحد منها لابد وان یقع وقتا ما فیاتی وقت ما یکون الکل قد وقع فیه فتناهی السلسلة وقد فرضت غیر متناهیة وهو ع واما ثانیا فلانه لو تناهی ما فیه من المعلومات والنقوش لو وقع بعد ذلك الوقت الذی وقع فیه الکل ما لایکون للمبادی العالیة علم ویلزم من ذلك ان یکون هذا الامر قد وقع فی الادوار الغیر المتناهیة فی الماضی فما کان یصح الآن انذار غیبی ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقی للمغیبات المطلع علیها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغیبات من المنامات وغیرها فان لم یستعد العلم من شیٔ اخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استعاد عاد الکلام الی الشیٔ الذی منه الاستعادة وسنشیر الی هذا واما القسم الثالث فلانه اذا کان معلوم فیها یکون منها ما لا یقع فی المستقبل وهی فی نفس الامر لا یقع فیه کان ذلك کاذبا بالاستحالة فلا ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التی سیکون ذلك فرض انه منها هف والیه الاشارة بقوله فان لم یکن حصول وقت قد فرغ فیه الکل عن الوقوع ففیها ما لا یقع ابدا فلیس من الکائنات فی المستقبل و قد فرض منها هذا محال ولا یلزم هذا ای هذا البرهان فی الممکنات المستقبلة ای لا یتمشی فیها کیف کانت ای علی ای وجه کانت سواء کانت مجتمعة ولها کل کالصور المفصلة المعقولة او لا کل لها کالحوادث الیومیة المستقبلة وانما کان یتمشی فیها لو کان لها کل کالصور ولیس فلیس هو المراد من قوله فانها ای الممکنات المستقبلة التی هی الحوادث الیومیة دون الصور

المفصّلة المعقولة اى للمبادى العالية والمنقوشة فى البرازخ العلوية لا كلّ لها فلا ينافض ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتّبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر

ولا ينبغى ان يتوهّم شئ من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها هى اى المدبّرات الفلكيّة وهذا هو الّذى انّه سنشير اليه فيكذّبه اى يكذب المتوهّم المنامات والكهانات اى الصّادقة واخبار النّبوات بما وقع وبما سيقع وقد ذكرنا اى ويكذب به ايضا تذكّر الاحوال الماضية فانّ البرهان قد سبق على انّ الذّكر من البرازخ العلويّة ايضا والانوار اى ومن الانوار المدبّرة لها ولمّا استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم المدبّرات الفلكيّة بشئ من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنّبوة او الكهانة او المنام الصّادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فانّ عجزه وفى بعض النّسخ فانّ عجزه عنه اى عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفى بعض النّسخ فانّ معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا النفسه والّا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ثمّ ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع فينبغى ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جزما على وفاقه وهذا مح وايضا يعرف الانسان بالضّرورة فى الجملة وان لم يعرف بالتّفصيل انّ الاعلام من شئ آخر اى غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية اى من البرازخ ومدبّراتها عندها حيطة اى احاطة بالواقع والماضى والمستقبل وان فرض انّ اصحاب البرازخ العلويّة اى نفوسها وعلومها متناهية لكنّها تستفيد وهذا هو الّذى اشرنا انّه سنشير اليه فى بعض

في الصفحة الآتية قوله قد سبق وسنبره

ولا تنفى نقط

بوجوب تكرار الصّوا

انّ المعدوم بيا داة لما حكم

بوجوب تكرار الصّور الجسمانيّة

استشعر انّ المتوهّم يتوهّم انّ المراد به انّ

المعدوم الشّخص بعينه فازاح هذا التوهم

بعينه فيكون الشّى من حيث هو سابق لا حقا لل

السّبق بعينه لحوقا اذا الشّى بقيّة واللاحقيّة

من ذاتيات اجزاء الزّمان فيلزم المحال

بالضّرورة ومنها انّه لو عيد

معدوم بعينه فلو فرض

آخر مثله

فى جميع ماله ذاتا وصفة فيكون هذان المتماثلان من

جميع الجهات على نسبة واحدة بالقياس الى

الهويّة المنعدمة فلم يكن احدهما اولى بان يكون هو بعينه

تلك الهويّة السّابقة حتى يكون معادا والآخر

بانّه ليس هو تلك حتى يكون مستانفا فان يلزم

في بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات

النسخ تستفيد العلم من شئ اخر فوقها ويستمد منه فيعود الكلام الى الشئ الذي منه الاداة وفي بعض النسخ الاستفادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما بعض منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم اعني المخرج لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام كلها فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط.

ان المعدوم يعاد فان الفارق بين الهيئات من نوع واحد وفي بعض النسخ فان من المفارق بين الهيئات من نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين مثلا حصلا في محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الاخر فاذا كان من المفارق بين المثلين وفي بعض النسخ من المفارق بين المثلين في محل واحد الزمان وبه تخصص ذوات محل واحد من نوع واحد فلا يعاد اي السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معاد الو اعيد مع مخصصاته ولم يعد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلهما قبل نماني فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اي للعرض المعاد ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت اي تلك القبلية والا صارت بعدية وتخصصه بها اي ولا تخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اي عود ذلك العرض والمستعاد اي مع الحال ان المستعاد المفروض زمانا لا يكون زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان وهو مح وفي بعض النسخ والمستعاد المفروض زمانا اي فلا يمكن عود ذلك العرض ولا يعيد المستعاد المفروض زمانا والا لاعيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال

في صحيفة
الافلاك وقد
ورد في التنزيل من سمواته

واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد الثلثة اى من المعادن والنبات والحيوان امر دائم والاعادات امثاله فى الادوار الغير المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب عود الامور الى شبه ما كانت فى الدور الاول فى الوجود والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال لانما يحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يبقى لها اى للامثال المركبة الغير المتناهية المادة اى الهيولى الاجسام المتناهية اى ولا الاجسام المتناهية التى هى العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصور فلابد وان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبه ما كانت فى الدور الاول وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التامل فى هذا الاصل يقع التنبيه لتفريعات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغى ان يباح بها لغير اهلها والاشباح المجردة اى الموجودة فى عالمها وهو عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا كما اى لا كاللانهاية التى يمنعها البرهان اذ لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التى هى الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالى وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القائم على تناهى المرتبات العقلية بتناهى معلولاتها المثالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة

فمنظور فيه لان العددية افضل من الضمية كما دل عليه علم الموسيقى لانه اقرب الى الوحدة والنظام ولذلك الا عند النفس والطبع اليه اميل تعليقات

في الصفحة التي بعد قوله قدس سره والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية اه قد علمت جريان الدليل الذي ذكره المصنف على استحالة كون الصور العلمية للنفوس الفلكية او النفوس الكاملة لاجزائها غير متناهية ههنا فان الاشباح المثالية اذا تكررت اشخ لها واجتمعت اعدادها في آن واحد لوجب تمايز بعضها عن بعض لا اجتماعها معا كالامثال المتكررة في هذا العالم التي عدم السابق عنها عند وجود اللاحق فيلزم الشبه في علوم المبادي او نفوسها ان كانت عالمة بالجميع او جهل المبادي ان لم يكن عالمة

الى المتخيلة فالواو المانع عن انتقاش الحس المشترك عن الخيال اما ان عقلي باطني بشغل المتخيلة بالافكار وحسي ظاهر بشغلها بايراد المدركات من خارج فاذا فتر احد المانعين العقلي كما اذا استولى على بعض الاعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس الى دفع

بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا انتهاء وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا الباري تعالى وكل من وصل الى طبقة اعلى وجد الطف مراتب واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها برازخ يتاخم الانوار العقلية وهي قريبة الشبه بها وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما يتلقى وفي بعض النسخ

فصل

اي في اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم اي من الكهنة ومن يجري مجراهم من المغيبات على الوجه الذي عرفت وهو ان لا ينطوي سريعا ما ادركها بل يشرق على الذاكرة ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شيء لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور مشاهدة لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة وقد يرد بسماع صوت قد يكون اي ذلك الصوت لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب فقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف فقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اي الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه النائم او يتخيله المتخيل كلها مثل قائمة اي بذاتها لا في محل ومكان وكذا الروائح وغيرها اي من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هي ايضا مثل

قوله قدس سره فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة اه لما ذكر المصنف في الفصل السابق ان الانسان

المثال الصغير الانسي كما اوضحناه في كتاب الشواهد الربوبية عند كشفنا المعاد الجسماني تعليقات

اذا قلت مشاغل حواسه الظاهرة يطلع على امور غائبة

تتمه حاشيه نقال فيم يختصم الملاء الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اى ربّ مرتين قال فوضع الله كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما فى السموات

الغيبيّة والحقائق العقليّة

قائمة بذاتها لا فى محلّ ومادّة فى ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الّا فى مادّة لعدم المادّة هنالك اذ لو كانت هنالك مادّة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما ذوات موادّ وصور واعراض فكانت متحيّزة فى هذا العالم وشاهدها كلّ سليم البصر فالصّور الاعراض المشاهدة فى العالم المثالىّ فى النّوم واليقظة اشباح محضة والتّلذّذ فى النّوم بما كل وشرب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض فى تلك الاشباح بل لتمثّلها فيها على سبيل التخيل فكلّ ما فى العالم المثالىّ جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجرّدها عن الموادّ فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يمانع على محلّ او مكان وما يرى من الجبل والبحر صريحا فى المنام الصّادق او الكاذب كيف يسعها الدّماغ او بعض تجاويفه واذ لم يسعها التّجسمانيّة لامتناع انطباع العظيم فى الصّغير على ما قد عرفت فهى مثل قائمة فى العالم المثالىّ الرّوحانىّ بذاتها لا فى محلّ ومكان كما ذكرنا وكما انّ النّائم ونحوه اى من المتخيّل ومن بين النّوم واليقظة اذا انتبه اى عن النّوم او عاد عن مشاهدة ما تخيّل او ما راى بين النّوم واليقظة فارق العالم المثالىّ دون حركة اى محوجة الى قطع مسافة ولم يجده اى ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النّور دون حركة وهو هنالك الآن انّه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النّور المحض وان كان من المتوسّطين يشاهد عالم النّور المثالىّ وان كان من النّاقصين يشاهد ما يليق بحاله ومثل المرآة علّتها وفى بعض النّسخ ومثال المرآة علّة الضّوء اى العلّة المعدّة لظهورها لا القابلة فانّها السّطوح الملساء الصّقيلة ولا الفاعلة الفيّاضة فانّها العقل المفارق والاجسام التى لا ملاسة فيها انّما لا يحصل معها المثال لاجزاء الغائرة المظلمة اى التى فى تلك الاجسام الخشنة وما ليس فيه غائر اى من اجزاء تلك

وذكر ايضا مراتب اوّلها ما يقع لاهل النّظر باستعمال المقدّمات وتركيب القياسات وثانيها ما يقع بالحدس من الانتقال من المطالب الى المبادى دفعة وثالثها ما يقع فى القوّة العاقلة على سبيل المشاهدة وهى المسمّى بالقوّة القدسيّة

المعنوى والالهام من المعنوى فقط وايضا الوحى من خواص النّبوّة لتعلّقه بالظّاهر والالهام من خواص الولاية وايضا هو مشروط بالتّبليغ دون الالهام والفرق بين الواردات الرّحمانيّة والملكيّة والشّيطانيّة والجنّيّة يتعلّق بميزان الكشف المكاشف ربّ يسهل للحكيم الفرق بينهما لوجود العلامات فكلّ ما يكون سببا للخير ويكون مامون الغائلة فى العاقبة ولا يكون سريع التّحوّل فهو ملكىّ او رحمانىّ وبالعكس شيطانىّ ويسمّى بالكهانة وما يتعلّق بالامور الدّنياويّة

الاجسام الخشنة فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شئ من المثال وللافلاك اصوات غير معللة بما عند نا اى من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطن واشباههم من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغورسيين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا الاصوات لها الامتلاء اسماعنا منها ولم يعلم ان اثباتهم الهواء هو لكونه شرطا للصوت كما هو عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لان مراتبهم فى العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم بامتلاء اسماعنا من اصواتها ند ل على انه قد خفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت غير تموج الهواء غاية ما فى الباب ان يقال اى ان الصوت ههنا اى عند نا مشروط بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط شئ كالتموج لامر كالصوت فى موضع كما هو عند نا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك الشئ وهو التموج شرطا لمثله اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت فى موضع آخر وهو عالم الافلاك وكما ان الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالنار والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل فالصوت الذى هو امر كلى يجوز ان يكون مشروطا فى عالم العناصر بشئ كالهواء وفى عالم الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط به الالوان عند نا اى من حصول الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عند نا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع الامتزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة بغير ما هو شرط الصوت عند نا وهو الهواء والمشاؤن لما وجدوه شرطا عند نا حسبوه شرطا فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو ستقرء

ناقص لا طائل تحته لجواز ان يكون للشئ الواحد اسباب شرائط على سبيل البدل كما
قررنا واما انه لو كان لها اصوات لسمعنا ولكانت هائلة مناسبة لاجرامها وامات
الحيوانات كالرعود القوية فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات الينا من هواء
او غيره وما يسمع المكاشفون اى كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز
ان يقال انه لتموج الهواء في دماغ فان الهواء تموجه بتلك القوة بمصاكة في الدماغ
لا يتصور وليست في عالم الحس والا يسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال
الصوت اى الموجود في العالم المثالى وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا
مثال كل شئ هو ذلك الشئ وعلى هذا فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة
بالهواء والمصاكة ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق
مثل شوقها فهم اى الملائكة المسبحون في اناء الليل واطراف النهار لا يفترون
فسلام على قوم اى من المتألهين الكاملين الذين صاروا حيارى سكارى في شوق
عالم النور وعشق جلال نور الانوار وتشبهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد
اى افلاك الكواكب السبعة السيارة وفي ذلك عبرة لاولى الالباب وذكر في المطارحات
ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا
اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثالى بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير
العجائب اى الذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما
فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم
العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
وسمع مع حركات الافلاك خفيق الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان

وكمل

فيما يتلقى الكاملون

وكلّ علم الموسيقى وقال صاحب اخوان الصّفا ومن وافقه من القدماء انّ الاجرام الفلكيّة لما ابدعت على اتمّ ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدّائمة فتحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا اوفق تناسب عشقتها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشمّ غير مشروط بالانف وهو اى كون هذه الحواسّ فيها غير مشروط بشئ من الالات كما هي عندنا مشروطة بها بالامكان الاشرف امّا انّ هذه الحواسّ ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا وامّا انّه اشرف فلانّ كونها غير مشروطة بالة جسمانيّة اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا اخسّ بالنّسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخسّ اعنى وجود هذه الحواسّ مشروطة بها في الانسان والحيوان فيجب ان فيها اى في الافلاك وجود هذه الحواسّ غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلّم الاوّل يجب اثبات النّفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهى ذوات حسّ اعنى حسّ السّمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نموّ وسكت عن الشّم ولم يذكر حاله ولاخوان التّجريد اى الكاملين في الحكمة العلميّة والعمليّة والذّوقيّة اوفى العلميّة والكشفيّة المواظبين على الرّياضات مقام خاصّ اى لهم مرتبة عليّة ودرجة سنيّة فيه اى في ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قائمة اى بنفسها في العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا العالم على اىّ صورة ارادوا اى من الانسانيّة والفرسيّة وغير ذلك وهو ما سمّى مقام كن يعنى في الكتاب الالهىّ حيث قال انّما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومن راى ذلك المقام تيقّن وفي اكثر النّسخ بيتقّن وجود عالم اخر غير عالم البرازخ اى عالم اخر

مقدّسة عن الاجسام والابعاد يتيقّن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ
وهو عالم الانوار فيه المثل المعلّقة والملائكة المدبّرة اى لتلك المثل طلسمات اى جسمانيّة
فى هذا العالم ومثل قائمة اى فى ذلك العالم على اىّ صورة اريد بنطق اى تلك المثل لها
اى بتلك الطلسمات وتظهر لها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها اى من تلك
الطلسمات الجسمانيّة الجماديّة بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل اى بواسطة
المثل اعنى بالملائكة المدبّرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها اى للطفها
وغرابتها ثمّ العجب انّ الانسان عند تجرّدها يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه
ويجد خيالا ايضاح مستمعا اليه وانّما اكّد بهذا لئلّا يظنّ انّه من محاكيات الخيال
فذلك الصوت من المثال المعلّق اى فى العالم الروحانى المثالى وكلّ من احتنك اى تمرّن وتقوّى
من حنكة السنّ والتجارب اى احكمته فى السياسات الالهيّة اى التى عبارة عن خمود
القوى او عن الحالة التى بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقّى فى العالم المثالى الكبير
الطبقات الغير المتناهية الاشخاص ثمّ يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور
المليحة فكلّما كان صعوده اتمّ كانت مشاهدته لصور اصفى والذّ وهكذا يصعد
من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قريب الشبه بالانوار المجرّدة
فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال الى عالم النور وعلى ذلك
الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى فمن الاضعف نورا الى الاشدّ حتى يصل
الى آخر طبقات الانوار المجرّدة ثمّ اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجرّدة يبرز
الى نور الانوار واعلم انّ طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الّا الله تعالى
والمبادى العالية لكنّها متناهية وامّا اشخاص كلّ طبقة وهى من الانواع التى فى عالمنا

ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات الجنان
التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة
كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة
وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي اخر الطبقات وهي
المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي
لا يحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة
او الجن والشياطين واعلم ان كل شيء مما في العالم العنصري اي من البسائط التي
هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها
من صغيرها وكبيرها مصور في الفلك اي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا
اي في عالم الحس بجميع هيئاته اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
وكذا كل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد منها وما سيوجد
وفي اكثر النسخ وما سيجيء بالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت منقوشة
بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته على مثال قوله تعالى
وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها
المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر
لشفيف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة
الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه
وما لا يمكن نقشها كالارايح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات
فهي منقوشة على وجه اخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر

والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اوّل نشوه الى آخر عمره ولهذا ما يرى الشخص الواحد في النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى من اوّل امره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانية وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلّق كالنفوس الانسانية الظاهرة بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالتين اى دائمًا ومع الغفلة عنهما احيانا فليست اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما وهو ظاهر ولنذكر ههنا من الذكر اى الالهي ما يدرك به المثل الحق اى في احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله تع وخلاصها من الدركات ويستبصر به وهي من الواردات اى الالهية وليطلب اسرارها من الشخص القائم بالكتاب اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم به ومعرفته الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله تع في ارضه او بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطّلع على احد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات

فصل

مسطور في لوح الذكر المبين اى في العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات ان السائرين اى السالكين الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين يتوسّلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة وشبّهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين

صابرين اذ الفرع بدون الاخلاص و الصبر لا يفيد بلقاهم ملائكة الله اى يجذبهم
اى تجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالم مشرقين اى حال كون تلك الملائكة مميلين لنفوس
القارعين الى الاشراق او فى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان
يكون مشرقين حالا عن الفاعل و المشرق مشدد من شرق اذا مال الى الشرق و الاشراق
او عن المفعول و المشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق و الى الاشراق يحيونهم بخبايا
الملكوت اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان خبايا الملكوت اشراقاتها العقلية
و يصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف العقلية
الفائضة من عالم النور الذى هو ينبوع البهاء و الجمال و منبع الكمال و الجلال ليطهروا
اى بالطهارات العقلية النورية فان رب الطول اى القوة و الحول و العطاء و النوال
يحب طهر الوافدين اى عليه بالعلوم الحقيقية و الاخلاق المرضية الا ان اخوان
البصيرة الذين تناموا اى اجتمعوا و اتفقوا على التسبيح اى التنزيه المعنوى او اللسانى
او كليهما و التقديس اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين
من عكف على الشئ اذا لازمه يخشعون اى يخضعون لله و هم قيام قانتون اى خاضعون
خاشعون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين اى يذكرون خالق السموات و
الارضين لانه ناظم الطبقات فى العالمين كطبقات عالم العناصر و عالم الافلاك
و عالم المثل المعلقة و عالم الانوار المجردة و هم عن ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا
يجتنبون قاموا فى هياكل القربات اى فى الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس و قربها
من العقول او فى الصوامع و المساجد و امثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى
يناجون مع اصحاب حجرات العزة اى العقول ليتمسوا فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة

المحبوسة بعلائق البدن ويقتبسون النور من مظهره اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين سبحان الله الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى له فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد جملة فى قربة الله وفى بعض النسخ فى قرب الله يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق واشخاص الضوء اى الكواكب فى مدارج الحركات اى فى الافلاك بنور الله ينتفعون اى باشراق نور الله عليهم فينفعون النازلين اى فى العوالم السفلية من المستعدين القى الله التقديس اى التطهير على قلوب الذين ادوا الى المحاريب اى مصلين يقرؤن الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها وينادون ربهم فيقولون الهنا اطمس عنا غيهب النكر اى ظلمة الجهل ان غيهب النكد ثار الجاهلين الهنا اتيناك طائعين واشارت ليك الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات الرقى وفى بعض النسخ الترقى والمعنى منهما واحد هو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد اى الهادى فقد سهن اى ظهر الارواح بايدك المتين اى القوى ركضت اى فى طلب النور الازلى نفوس اولى البصائر فى جولتها اذ رفعت نحو عرضا ضوئك الكريم ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السمادى اى من العلوم والمعارف

والكشف

والکشف ولما انفتحت ابصارهم ای بنور الله وجدوا الله مرتدیا بالکبریاء اسمه
فوق نطاق الجبروت ای فوق اساطین العقول الذینهم ملوك عقول الحضرة الربوبیة
وتحت شعاعه ای وتحت العقول قوم ای من الانوار المجردة الیه ینظرون ولولا اولو
عزیمة فی الارض ای من الکاملین یطهرون الباقیات ای النفوس المتعلقة بالابدان
لجوار الله ای یطهرونهم لیصلحوا لجواره هم ای اولوا العزیمة احباب الرب ینقصون
السیئات ای المعاصی لقذفت السماوات وبالا ای عذابا علی الارض فنزع ای فبرز بعد
فیطحن الظالمین وبعث الله النبیین الی الناس لیعبدوه ففریق عبد الله علی نسك
وتقربوا وفریق زاغوا ای مالوا عن الحق مبعدین فاما الذین عبدوه خاضعین
فسیرهم الله الی مشهد الضیاء ای العالم العقلی فیدخلون فی صفوف العزة
ای فی سلك الملائکة المقربة ویقدسهم الله بطهارته فاذاهم عند الله فی النعیم
دائمون واما الزائغون فیلقی ای الله ثم علیهم الذل ای الهوان والمسکنة وهم علی
الرؤس تحت حجاب الظلمات ای من الجسمانیات ناکسون فسبحان الذی برزت
له الذوات الصالحات ای من ظلمات الهیاکل الی فضاء الانوار فوهب لها ای لتلك
الذوات البسیطة ای السعة والاحاطة فابوا ای رجعوا الی قومهم مکرمین رضوان الرحمن
ای فی الازل ان قوما تاهوا ای تحیروا فی شوق مهیع الجلال الذی هو ماوی حیاء السرمد
ای من العقول والنفوس لکونها ابدیة حول قبة الدهور ای الفلك الاعظم بما فیه فانها
قبة واحدة سرمدیة دائمة ابد الدهر والدهور مبالغة فی الدهر یقبضهم ای الضمان
یقبض ذلك المقیم الی جناب الحق ای عالم العقول فهم فی عین الحیوان ای فی الانوار
المجردة التی هی بحر النور وعین الحیوة علی الاناء یسبحون عظم موقع قوم وقفوا آن

يركعون في جن الليل تقطر اعينهم من خشية ربهم ويتلون كتب الله فذ بور الرحمة
ان لايذر على وجوههم غبرة حتى يلقونه ويجعلهم الله بلقائه فائزين ان مطيع الرحمن
يغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على حسب استعداده لطروق الانوار
الالهية والرحمة الربانية الا ان نجم الله اى النور الساطع منه خير الطارقين **وارد** آخر
يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى القرون اى الخالية والامم الماضية
وهو ايضا عهد الى الاجيال الاتية ان يجيبوا الداعى اى الى الله من الانبياء المؤيدين
بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا
اى ويجتنبوا المفتريات على الله من الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية
قبل ان يقلهم غاشية يوم القيمة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ
كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات الموت اسهل
وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد وكم من قرن عصوا رسالات ربهم فاخذهم
قهره اى قهر ربهم بطمس ادبارهم اى بنفى آثارهم فانقلبوا صاغرين الى مصرع السوء
اى الى ابدان دنية واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيئات والملكات
الردية التابعة لسوء الاعمال يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار التى هى عالم
الكون والفساد ويمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها وحرام
فى الرقم الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله عود الفاجرين اى
الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمقاعد الكونية ظن الذين افتروا اى اكتسبوا
الخطيئات ان تنالهم رحمة افق المجد اى رحمة الله التى لا يصل الى المقيمين على عمل الخطيئات
دون ان ياخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه مجدا اى باجتهاد وذلك بان يجعله اماما

ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريق
العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنقشة بالكائنات ومنها العقول العالمة بها فاعظمها
وانما هو مجموع الوجود ويخشوا اى دون ان يخشوا امكر القدر وهو تفصيل
ما قضى الله فى الازل يوم الغفول من الدار اى من الهيئات البدنية التى فارقوها
الى عرصة الهيبة اى البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسير الجاحدين
اى للمعاد عند البرزة اى لدى البروز عن الابدان التى هى مقابر النفوس على الحقيقة
سطوة اى حملة عظيمة هائلة لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الانكار اى للمعاجل
فى البسيطة اى فى ارض البدن سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها
القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التى بها يدرك عالم الانوار
المجردة وعند السابع نقر عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن
الظلما والذين ينهجون السبل اى الى الله تعم من السالكين ليقضوا ما سطر الله عليهم
فى الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم
المسرات اى البدنية والتفتشا عن السير الى العوالم النورية ولا يقعدهم جارة القيظ
اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية
عن السعى الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من
العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اى قوته وقدرته والمصلون فى الديجور
اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين والصابرون فى المناسك اى فى العبادات
المفروضة والمسنونة والمتصدقون فى غفلات قومهم والصارمون اى المتشمرون
من اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها

ويهذبها

ولهذا بيها والسائرون في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اى المجردون من الفضلاء الذين يسيحون في الارض ولا يتخذونها وطنا وسكنا كما قال على عليه السلام واشوقاه الى اخوانى الاتين في اخر الزمان اجسامهم في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اى الذين ثبتت الانوار الخاطفة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص اى عن العوائق البدنية والعلائق الجسمية وقع الله اى بالتوقيع الازلى في السفر اى في الكتاب الازلى السرمدى وقضى وفى بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل المتين رب صنم نوع الانسان انه يجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفى بعض النسخ بالظلمات اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية والظلامة اعم من الظلمة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمة ايضا وكل اى و دعوة كل ذى ظلامة يطلب التظلم اى لغيره لا لنفسه ولا تكرار لان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة في حقه والمعنى ان دعوة كل ذى ظلامة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره لرضى الله اى لا لغرض له في نفسه مستجابة في حق ذلك الغير وكذا في حقه لما تقدم وفى بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة كل ذى ظلامة اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الدنية ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولان التعليل بقوله لرضى الله انما يناسب قوله يطلب التظلم لا لقوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى ظلامة يطلب النظم اى انتظام حال المغلوب

بالظلامة لرضی الله لا لغرض نفسه مستجابة فیصح وانه ای و قضی الله انه لینصر الصابرین
علی باس وفی نسخة باسا ابناء الشیاطین ای من اشرار اهل الدنیا والمفارقین لها
ولیلبس الفاجر ای الفاسق سربال القار ای الجلود السود التی لانواع الحیوانات
وابناء التوفیق ای الالهی یاخذون من الزائل ای من الدنیا الزائلة ما یبلغهم ای علی
العمل الصالح للاخری الباقیة والمخذولون یحرمون عند البعاد ای عند التعلق
البدنی المبعد للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن الفضائل وکیف ما کان فهم
عند البعاد یحرمون عن التوفیق الالهی لیاخذوا من الزائل قدر الحاجة ویقنعوا
به وفی بعض النسخ یحومون ای کالمتحیرین عند البعاد لا یعرفون ما ینفعهم عما یضرهم
ولا ما یبغی عما یزول عنهم ویختارون ما یزول عنهم ای عند المفارقة البدنیة من
الامور الجسمانیة علی ما یصحبهم ای بعد المفارقة من الکمالات العقلیة الباقیة معهم
فیعبرون به ای بواسطة ما یصحبهم من الکمالات علی العقبات ای البرزخیة الناریة
وسوط الله ای الالات الحدیدیة وغیرها من الات عذاب اهل النار ینتقم من کل
شارد ای عن طریق الرشاد الی طریق الغی والفساد افاک ای کثیر الافک والافتراء
علی الله تعالی ورسله سمعت الملائکة صیاح الابرار ای بالدعاء والتسبیح والتقدیس
لنور الانوار من خشیة الله فتضرعوا فیهم الی ربهم بان سالوه فنادوه ان یا ربنا
صاحب العظموت ای العظمة والکبریاء ورب الاعلین ای من العقول والنفوس الفلکیة
وناصب سرادقات القدرة ای من العقول والافلاک ومضیء ای منور للاکوان
ای من الافلاک والعناصر صل علیهم ای ارحم علی الابرار المذکورین ان صلوتک
الخیر یفرح بها قلب کل قوام ای کثیر القیام بتحصیل الکمالات والتضرع من خشیة الله

بالدعوات ربنا ان قوما ای من السالکین صاحوا فی نجواهم ای فی مناجاتهم ابالت
وبکوا فی محاریبك طالبین برکات سماء جلالك ای طالبین اشراقات الانوار
العقلیة علیهم تبرّؤا من الطواغیت ای من الامور الدنیاویة وتجرّدوا عن السحت
ای عن الحرام وهو ما حرّمه الشارع عند الظاهریین وما زاد علی مقدار الاحتیاج
عند المحققین وبذلوا جهدهم وفی بعض النسخ جدّهم فی سبیلك الکریم فاجعل
لهم من لدنك حظا عزیزا واجعل لهم من لدنك سلطانا نصیرا میرا استجاب الله
دعوة الملائکة فی الذین یعملون الفاضلات ای من تحصیل العلوم وتهذیب الاخلاق
ویصبرون علی التعبد ای بالاعمال الزاکیة والمجاهدات العالیة ولا یشرکون به شیئا
ای من مصنوعاته انهم ای الذین استجیبت دعوة الملائکة فیهم اذا وردوا عرصة
القدرة ای العالم العقلی ثمّ یغشیهم ما غشی المقربین الذین قاموا ای القیام الروحانی
تحت درجة الکبریاء عند مصدر الجود ای اوّل افق العقل وینصرهم ای وینصر هؤلاء
علی اهل الفسوق قبل العود ای بالمفارقة البدنیة الی باب الله الرفیع ای العقل والنفس
ولیجعل لهم رداء وفی اکثر النسخ رداء من ردائه ای من جماله النیّر ای الاعظم وبهائه
وحسنه فیخضع لهم ای بعد تجلّیهم بجمال من النیّر کل ذی طرف حسّاس

فصل

ولنرجع الی المقصود الذی کنا بسبیله من العلم وفی هذا اشعار بانّ ما ذکره فی الوارد من
المتقدمین لم یکن بحثا علمیّا برهانیّا بل بحثا ظنیّا خطابیّا فاعلم انّ النفوس اذا
دامت علیها الاشراقات العلویة یطیعها مادة العالم اذ النفس کالحدید الحامی
یکسوه مجاورة النار هیئة نورانیة وخاصیة الاحراق فاذا القت بسناء المجد
استضاءت بضوء القدیر بحیث تشتغل عنها النفوس وبتأثر عنها المواد کما یتأثر بدلها

عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر المبادي التي
وطبيعة البدن هي من عنصر العالم فكما يؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك
تؤثر النفس التي قويت بالاشراقات حتى يجاوز تاثيرها بدنها في العالم وكما انه
يحدث في بدنها بما يتمثل من صورة المعشوق في الخيال مزاج يحدث ريحا عن المادة
الرطبة في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد به لذلك
الشأن كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل
يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك
وعلى هذا قياس تاثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى لهذا ما يمرض ويبرئ
عن المرض والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه الافعال بناء على ان
العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها ليس بشيء فانه ليس من شرط ما يقتضي
شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا فيه اذ ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد بارد
فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليستا بحارين والصورة المائية يقتضي
يقتضي البرودة وليست باردة وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود
ويسمع دعائها في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق اي في علم الازلي
مقدر ان دعاء شخص يكون سبب الاجابة في شيء كذا فيكون الدعاء جزء العلة
التامة لذلك الشيء التي هي الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد مع الدعاء
والنور السانح اي الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى اي العالم العقلي
هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعته لما فاض منه النور السانح وهو اصل
الخوارق والنفوس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات

يتقرر فيها مثال من نور الله اى مثال عقلى من نوره ويتمكن فيها نور اى روحانى

خلاق به يقتدر على خلق بعض الاشياء والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر

فى الاشياء فتفسدها واعلم انه لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء

عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق التى يظهر من غيرهم وهى ثلثة

اقسام لان المقتضى لها اما امر ارضى او سماوى او مركب منهما والارضى والمراد منه

اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان وما لها

من الهيئات او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدء فيها هيئة

جسمانية معجبة يؤثر فى فساد المتعجب منه بخاصية موجودة فى نفس المتعجب وتلك

الخاصية هى النورية القاهرة التى فى المتعجب وكالسحر فانه ايضا من تاثير النفوس

والاوهام الا انها شريرة ويستعملها للشر بخلاف ما للعارفين وهذا قسم

وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدء فيها خواص الاجسام العنصرية كجلب

المقناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوى فقط من غير اعتبار قابل ارضى يحصل

له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا للشئ فى عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضى

اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضى والخارقة التى مبدؤها ذلك هى

الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدء الخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا

تحت قسم من هذه الثلثة ولاخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص

نفوسهم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمانية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم

للذكر الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايات ومنها ما يرد على المتوسطين

الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك ويختلف ورودها اختلافا

٣ ابد العلوم القياسية واما افلاطون فانه يذكره عنه ما يريد ايضاحه

فى بيان سبب خوارق العادات

شديد بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار الفائضة من
العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب الذى ذكره وقد يكون على خلاف
ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لابد من ورودها
فى اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايا انوار خاطفة لذيذة ويسموها
الطوالع واللوائح وهى كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون فى الرياضة الى ان يكثر
عليهم ورودها الملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض
ثم بعد ذلك تثبت الخواطف وعند ثباتها يسمى السكينة وعند التوغل فى الرياضة
يصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة الخروج الى الجانب الاعلى وما دامت النفس
مبتهجة باللذات من حيث هى اللذات فهى بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما لها
من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذى ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق
فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقى واذا
غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذى يسموه بالفناء وهذه
لا ينافى ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وعن حقيقتها انها مدركة لذاتها
وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا يلحظ ذاتها
الا من حيث هى منتقشة ولا حظة والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها
لا من هذه الحيثية بل من حيث هى ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب
الحق فهو اعجاب من النفس وتيه وتبجح والحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء هى ان
لا يحس السالك بشئ من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه
بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه اخرا

متحدا به على الوجه الذي عرفته فان خطر له في اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فهو شوب كدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشئ اصلا فيخاطب فلا يفهم ويجتاز بين يديه مجتاز فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شئ وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معوقا عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى يفنى العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع انها ليست فيه توجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها فظنت انها هو بانها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية عشقية يجوعها الالتفات الى شئ بحيث يشير الى هذا بانا اشارة روحانية كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فظاهر غنى عن الشرح وهو قوله نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوى كلمعة بارق لذيذ

ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه هائل وربما

يسمع معه صوت كصوت رعد او دوى في الدماغ نور وارد لذيذ يشبه وروده

ورود ماء حار على الراس نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ

نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة نور

محرق یتحرک من تحرک القوة القریبة وقد یحصل من سماع طبول وابواق امور هائلة

للمبتدی اوللتفکر و تخیل یورث عزانور لامع فی خطفة عظیمة یظهر مشاهدة وابصار

اظهر من الشمس فی لذة مفرحة نور براق لذیذ یخیل کانه متعلق بشعر الراس مانا

طویلا نور سائح مع قبضة مثالیة وفی بعض النسخ مثالیة بزای کالها قبضت

شعر راسه ویجره شدیدا ویولمه المالذیذا نور مع قبضة بزای کانها متمکنة فی

الدماغ نور یشرق من النفس علی جمیع الروح النفسانی فیظهر کانه تدرع بالبدن شیء

ویکاد یقبل روح جمیع البدن صورة نوریة وهو لذیذ نور مبدئه فی صولة

وعند مبدئه یتخیل الانسان کل شیء ینهدم نور سائح یسلب النفس ویتبین معلقة

محضة منها یشاهد تجردها عن الجهات وان لم یکن لصاحبها علم قبل ذلک نور

یتخیل معه ثقل لایکاد یطاق نور معه قوة تحرک للبدن حتی یکاد یقطع مفاصله

سیاق هذا الکلام یشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح مما وردت علی

المصنف لانه ذکر فی هذا الکتاب جمیع ما حصل له من سیره وسلوکه وما تحقق عنده

من المسائل العلمیة وهذه ای وهذه الانوار الخمسة عشر المذکورة کلها اشراقات

ای من العقل المفارق علی النور المدبر ای النفس الانسانیة وقد یهتدی من الاشراق

صاحبه ان کان ذکیا مستبصرا نوریا الی معرفة النفس التی علیها الاشراق ولا یهتدی

منه البها ان کان صاحب الاشراق غافلا بلیدا ظلمانیا فینعکس ای الاشراقات

من النور المدبر الی الهیکل ای الی البدن والی الروح النفسانی وعلامته ان یظهر

علی البدن الانوار المشرقة ظهورا بینا مع حسن تام وابهة مدهشة وهذه ای

الانوار المذکورة غایات المتوسطین ای فی السلوک وقد یحملهم ای یحمل المتوسطین

من السّلاك هذه الانوار اى اذا قويت فى بعضهم استعداد تامّ من النفس و من البدن للقبول فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السّماء مع ابدان اى مع ابدان مثاليّة لا جسمانيّة ولهذا نكّر ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السّادات العلويّة اى من السّيارات والثّوابت وهذه اى المشى على الماء والهواء والصّعود الى السّماء مع الابدان وغير ذلك من طىّ الارض ونحوه احكام الاقليم الثّامن اى عالم المثال لانّ العالم المقدارىّ منقسم بثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم السّبعة التى فيها المقادير الحسيّة والثّامن فيها المقادير المثاليّة وهى عالم المثل المعلّقة الّذى يوجد فيه الابدان الصّاعدة الى السّماء لاستحالة صعود الابدان العنصريّة اليها وهذا عند البعض واكثر اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصّه الّذى فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب وهذه اسماء مدن فى عالم المثال وقد نطق به الشّارع عليه السّلم الّا انّ جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولمّا فرغ من ذكر الانوار السّانحة الواردة على اهل البدايا والمتوسّطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسّطين المتّصلة باوّل مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السّلوك فانّ السّلوك الى الله وان كان متناهيا لكنّ السّلوك فيه غير متناه وذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين هو الغاية فى السّلوك لا ينتهى اليه الّا الفحول من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات اى فى الله ومشاهدة الانوار العقليّة ملكة موت بتسلّخ النّور المدبّر عن الظّلمات اى البدنيّة انسلاخا وان لم يخل عن بقيّة علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكليّة الّا انّه اى لكنّه مع وجود تلك البقيّة لشدّة نوريّته

وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدّة الشوق والعشق العظيم يبرز الى عالم النّور ويصير معلقا بالانوار القاهرة وترى الحجب النورية كلها اى الحجب الالهية العقلية بالنّسبة الى جلال النّور المحيط القيّوم نور الانوار كانها شفافة اى كان تلك الحجب شفّافة لانور لها سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا فى نفس الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع النّير الاعظم مع وجودها فى نفس الامر ويصير اى هذا النّور الواصل الى هذا المقام كانه موضوع فى النّور المحيط اى بالكل وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدّا ولهذا قل من يصل اليه من السُّلاك حكاه افلاطن عن نفسه وهرمس اى هرمس الهرامسة وكبار الحكماء وفى اكثر النسخ وكبار الحكمة اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشّريعة يعنى النّبى صلى الله عليه وآله واليه اشار بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل وكذا اشير الى مقامه حيث قيل فى الكتاب الالهى ثمّ دنى فتدلّى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة من المنسلخين عن النّواسيت اى عن الابدان كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التّسترى وابى الحسن الخرقانى والحسين بن منصور وذى النّون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء رحمة الله عليهم ولا يخلو الادوار عن هذه الامور اى عن الواصلين اليها وكل شئ عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات امّا لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على النّور المدبّر فلا يعترض اى بعقله النّزر ونوره الكدر على اساطين الحكمة اى من الانبياء والاولياء والحكماء فانّ ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله

على الاخلاص اى من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى العلائق البدنية والعوائق
الجسمية ورفض مشاعرها الحسية شاهد اى من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهد غيره
وهذه الانوار اى السانحة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشوبه
العز اى هيئة نورية عقلية تقتضى العز ينفع فى الامور المتعلقة به اى بالعز حتى يصير
ذلك الشخص الذى افيض افيضت على نوره المدبر ما يشوبه العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم
وما يشوبه المحبة اى هيئة نورية عقلية يقتضى المحبة ينفع فى الامور المتعلقة بها اى
بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات
من القهر والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات
التى لا يمكن عدها وحصرها وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفى الانوار اى العقلية
عجائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية مادام النور المدبر فى علائق الظلمات
ولان هذه الهيئات العقلية كلها فى النفوس الناطقة بالقوة وانما يخرج الى الفعل
بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوتى العزة والمحبة
اى تحصيل الاستعداد واخراجهما من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ تحكم
نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز فى الامور المتعلقة به
والمحبة فى الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اى المترقى الى العالم العلوى الفكور
اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى
نائل اى للعلوم الحقيقية ومن الهم المقامات اى من الهمم العالية المقامات السامية السنية
والرتب الرفيعة والمحاذير اى الامور المحذورة المخوفة والمهاول اى الامور الهائلة والعجائب
اى الامور المحيرة الواقعة فى عالمنا هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى الاراء

الالهیة ای من السالکین المحققین والشیطانیة ای من المستنطقین علی ما سبقت
الاشارة الیه من انهم قد یشغلون الصبیان ومن یجری مجراهم بامور تحیر البصر وتدهش
الخیال وفی کثیر من النسخ ومن الهم مقامات ومحاذیر وفیها وبل وتخابیر معینة
لاصحاب الصحة فی الاراء الالهیة والشیطانیة والاول اظهر واصح وثبات الهمة ای
قوة العزیمة یکون بالمدرکات ای العقلیة والمثالیة والحسیة الممدة لکل قوة
بحسبها یمد وفی بعض النسخ وتمد العزة علی القهر والمحبة علی الجذب والمستبصر
ای بالامور الحقیقیة والاسرار الربانیة له العبرة التامة فیکثر القلیل ای بالنسبة
الیه فانه یعتبر باقل شیء ما لا یعتبر غیره باضعافه والصبر من عزم الامور والترقیة
ای فی الصبر مفوض الی الشخص القائم بالکتاب ای بحکمة الاشراق المشتملة علی لب
الحقائق الالهیة والاسرار الربانیة او بالکتاب الالهی من العقول والنفوس الفلکیة
او بالوجود کله اذ الکل کتاب الله کما اشرنا الیه من قبل والقربة الی الله عز وجل
وتقلیل الطعام والسهر والتضرع الی الله عز وجل فی تسهیل السبیل الیه وتلطیف
السر بالافکار اللطیفة وهی ما یکون معتدلا فی الکم والکیف وعند اعتدال احوال البدن
فی المآکل والمشارب وغیرها من الامور البدنیة الشاغلة عن الامور العقلیة وفهم
الاشارات من الکائنات الی قدس الله عز وجل وهو ان یکون السالک مع مراقبة
احوال نفسه حضوره مع ربه وملائکته غیر غافل عن اسرار الحوادث الکائنة فی العالم
السفلی فلا یحدث حادث کبیر ولا صغیر الا حمله وطبقه علی ما یلیق بقدس الله
وعظمته لتناسب العوالم وان کان الکل من الله تعم ودوام الذکر لجلال الله یفضی
الی هذه الامور ای الشریفة المذکورة انما یفضی الی هذه الامور الشریفة لانها کلها

منوّرة للنفس ومعدّة لها لافاضة العقل هيئات النورية وتلك الهيئات النورية تعدّها لادراك المطالب بسهولة لانّه اذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المط انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوّة الى الفعل من غير طلب وتعب فلهذا ما يفضى تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار اصل فى الباب لانّه يعدّ النفس لاشراق الانوار الالهيّة وادراك الامور الشريفة على ما قال عم من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ولما الاخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء فى الكتب المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التى فيها رئاء وان كثرت واعتبار الاعمال الخالصة له تعم وان قلّت وتطريب النفس اى بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية بذكر الله صاحب الجبروت اى مع تذكّر جلال الله وعظمته نافع اى فى الحال الاوّل الذى للسالك لاتفاق الاطبّاء والحكماء على انّ النفس اذا فرحت وسرّت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد على انّ الحزن للحال الثانى اى الذى للسالك افضل وقرائة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى من له الخلق اى من له عالم الاجسام والامر اى عالم المجرّدات كلّ هذه اى المذكورات شرائط اى معدّة للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهيّة على انسان كسته لباس العزّ والهيبة وتنقاد له النفوس وعند الله لطالب ماء الحيوة اى لطلاب الكمال العقلى الذى هو سبب الخلود السرمدى على افضل الاحوال المعبّر عنه بماء الحيوة مورد عظيم فهل من مستجير اى من عذابه وناره بنور ذى الملك اى بنور صاحب عالم الاجرام والملكوت اى عالم المجردات فهل من مشتاق اى الى العالم العقلى

بقرع باب الجبروت اى باب الحضرة الرّبوبيّة فهل من خاشع اى من خاضع
لذكر الله فهل من ذاهب الى ربّه اى بقطع العلائق البدنيّة والعوائق الظّلمانيّة
ليهديه ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخوانى
بحفظ اوامر الله اى الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه
الى الله مولانا نور الانوار بالكليّة وترك ما لا يعنيكم اى ما لا يهمّكم من قول وفعل
اى مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال العقلى لقوله ع من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه
وقطع كلّ خاطر شيطانى اى مما يجرّ الى العالم السّفلى واوصيكم بحفظ هذا
الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير اهله والله خليفتى عليكم فرغت من تاليفه
فى اخر جمادى الاخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسماة فى اليوم الذى
اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى اخر النهار وذلك اليوم هو يوم
الثلثا التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان هذا القران العظيم
ظهور هذا الكتاب الكريم فلا تمنحوه الا اهله ممّن استحكم طريقة المشّائين اى الذين
هم اتباع المعلم الاوّل ارسطاطاليس وهو محبّ لنور الله اى والحال انّ المستحكم طريقتهم
محبّ لنور الله طالب للوصول اليه والّا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث
غير محبّ لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع اى فى قرائة هذا الكتاب
وفهم معانيه بعد استحكام الحكمتين العلميّة والعمليّة يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم
الحيوانات مقلّلا للطّعام منقطعا الى التامل لنور الله عزّ وجلّ وعلى ما يامره قيم الكتاب
اى لواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اى فاذا انقضت
الرياضة الاربعينيّة وكيفيّتها ان يقطع اوّلا العلائق والعوائق الخارجة بالكليّة

حتى لا يبقى له همة الا في خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ثم
يقعد في بيت مظلم صغير بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة
المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزورات المعمولة من الحبوب
الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللائقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك وينقص
كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ ولا يخلي راسه وبدنه من الادهان بالادهان
الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقدسيين
من الملائكة ورؤساء حضرته باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه وتحسب نفسه
كانها فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة
زمانا طويلا فانها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فائض على النفس من العقل
لذيذ جدا كالبرق الخاطف على ما تقدم ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام ثم طمس وهو
عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلي الذي هو اخر المراتب فلذ الخوض فيه وسيعلم
الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتاخرين اي من الحكماء ما يسر الله على لساني منه
اي من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل
بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان
احدهما معاينة الحقائق كفاحا وثانيهما نفث في الروع وهو الالهام النفسي قال ولقد القاه
اي مجموع ما في هذا الكتاب من المعاني النافث القدسي اي روح القدس في روعي
اي في نفسي في يوم عجيب دفعة وهو كما قال النبي صلى الله عليه واله ان روح القدس نفث
في روعي احبب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت
كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع الاسفار وله اي ولهذا الكتاب خطب عظيم

لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية
فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة واما الذوقية فلانها ذوق افاضل
الامم السالفة من الاجيال الخالية ومن مجد الحق وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم
واثرفات المتقدمين والمتاخرين مايسر الله على لسانه منه فسينتقم الله والله
عزيز ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم
المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر الا
بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه قال
ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى
يكون خليفة عنده علم الكتاب اى هذا الكتاب والكتاب الالهى ههنا هو عبارة
عن مجموع جميع الموجودات واعلموا اخوانى ان تذكر الموت بدام المهمات لاشتماله على
فوائد منها ما اشار اليه النبى صلى الله عليه وآله فى قوله اكثروا ذكر هادم اللذات
فانه ما ذكره احد فى ضيق الا وسعه عليه ولا فى سعة الا ضيقها ومنها القناعة
بما رزق دون الشره فى تحصيل كل مشتهى خلق والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة
والنشاط فى العبادة والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية
الاخروية لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت
وانتظاره والفرح به رجاء لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون
الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا من لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان
والشر فيبغضه الله على ما قاله من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله
كره الله لقائه وان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل منها ما

من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات الجنان المملوة بالرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحيوة فيها الا للحيوان فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولى وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من الرشاد وينفعه في المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه مما يقرب الى الله تع والدار الاخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا ختم الوصية بقوله تعالى فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اى اجتهد وان لا تموتوا الا وانتم مسلمون ومنقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فياض الجود واهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد واله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية بالله وسلم تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة وبها تم الكتاب بعد حمد الله ملهم الصواب على ما يسر من حل مشكلات هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي القريحة وفكرى الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم اشباح الاشغال على حكم العجلة في اوقات مختلفة من ملابسة الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع في كشف المطالب المعاني وتوضيح المسالك والمباني غير متعرض لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته العويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غايتي اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة على وجه ارجو ان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله ما يتمناه

على

فی احوال الس

على ان الذى من قبلى فيه شى نزر ليس له قدر وما عداه فماخوذ من اقاويل اكابر العلماء
واساطين اماثل الحكماء تما استجلاء الناظر واستملاء الخاطر على ان الاول كليل والثانى
عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وظهر من فواق العيش خواتمه (ذوات ذ ر)
وصاحبه من كيد الزمان كسير وفى قيد الهوان اسير بدل الله اجابته للباطل
انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه والاعراض عن الخلق فان الاستيناس بالناس
علامة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر وان بذلت المجهود فيه على ما يظهر
لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاجساد (الاحاد) فضلا عن
الافراد فى مواضع على ما اخفى عنا فان الفاظه تشبه الالغاز الشيالة التى لا تقف
على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على ما لم يطلع عليه من وجه
احسن وقول اصح وطريق اسد ومحل اوفى وتقرير اقوى الى غير ذلك ولا صلاح
ما يعثرون عليه من سهو المصحف وعثوره ولغو المصنف وقصوره وقدمه الى غير ذلك
من الخلل والفساد متجنبين طريق المراء والعناد والله ولى السداد والرشاد
ومنه المبدء واليه المعاد   قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب
بمباشرة اقل الخليقة بل لا شئ فى الحقيقة محمد بن المرحوم عبد العلى
الدرجزينى عفى الله عن جرائم اعمالها بعد مضى
خمس من العشر الثانى من ذى الحجة الحرام
من شهور سنة ١٣١٥
والحمد لله رب العالمين

۵۶۵

چون در تمام دول رسم و معمول است که هر کس مخترع
فنی و بانی انکشاف علم یا صنعتی میشود تا مدتی اختیار
آن عمل با خود شخص مخترع و بانی است اهل النجم شرف
کتاب شرح حکمة الاشراق للفاضل المحقق الخبیر
الدقیق و زبدة الحکماء المتالهین محمود بن مسعود
المشهور بقطب الملة والدین الشیرازی طاب ثراه تا کنون
طبع نشده و نایاب بود اینک از قرار جناب ... الایمان
زبده دودمان احمد کتابچی حاجی سید ابراهیم ناصر طالما
زاد الله توفیقاته با طبع این نسخه شده انداز
حال تحت اجازه ... ساله معرض الیه احدی حق
طبع نسخه جناب ایشان نخواهد نماید مورد مؤاخذه
خواهند بود فی شهر جمادی الاولی مطابق
تخاقوی ئیل سنه ۱۳۱۴

هو الحكيم العليم

لا يخفى على الناظرين
في الحكمة البحثية ان كثيرا من اتباع الاشراقيين
والمشائين لما اختلفوا في قدم العالم وحدوثه وفي اثبات المبدع
الاول واستنباق في امر العقل والنفس والمجازاة على العمل خيره وشره وفي كثير من الامور
المدنية والخلقية والنطقية ظنا منهم ان هذه الاختلافات قد وقعت بين
الحكيمين المتقدمين اعني افلاطون الالهي وارسطاطاليس لما توهموه من كلامهما واشتهرت
بين المحصلين وقد صنف المعلم الثاني ابو نصر الفارابي رسالة وجيزة في الجمع بين الرايين
ورفع ما توهموه من الكلامين وتمت تعليقات الحكيم الرباني صدر الدين بن الشيرازي طاب ثراه
على شرح حكمة الاشراق قبل تمامه فكتبت هذه الرسالة في باقي الحواشي
لتكون لها تتميما وللمحصلين فائدة والحمد لله على افضاله وحسن توفيقاته
والصلوة والسلام على محمد خاتم انبيائه و
على آله واصحابه والسلام

سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران